سلسلة الأعمال الكاملة
للإمام الحسن بن مسعود اليوسي
في الفكر الإسلامي

5

حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المسماة:

عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

للإمام الفقيه الأصولي النظار

أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي

المتوفى سنة 1102 هـ

* الجزء الثاني *

تقديم وتحقيق وفهرسة:

الدكتور حميد حماني اليوسي
أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق
جامعة الحسن الثاني عين الشق - الدار البيضاء

1433 هـ / 2012 م

بسم الله الرحمن الرحيم

حواشي اليوسي على

شرح كبرى السنوسي

عنوان الكتاب : حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي
المؤلف : أبو المواهب الحسن بن مسعود اليوسي
المحقق : حميد حماني اليوسي
الطباعة والسحب : مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث الدار البيضاء
الطبعة : الأولى
الجزء : الثاني
تاريخ النشر : يونيو 2012
رقم الإيداع القانوني : 2008/1932
ردمك : I.S.B.N 9981-1982-7-7

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝١ الرَّحْمٰنِ
الرَّحِيْمِ ۝٢ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ۝٣ اِيَّاكَ
نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ۝٤ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ
الْمُسْتَقِيْمَ ۝٥ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ ۝٦

سلسلة الأعمال الكاملة
للإمام الحسن بن مسعود اليوسي في الفكر الإسلامي
5

حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المسماة: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

للإمام الفقيه الأصولي النظار
أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي
المتوفى سنة 1102 هـ

الجزء الثاني

تقديم وتحقيق وفهرسة:
الدكتور حميد حماني اليوسي
أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق
جامعة الحسن الثاني عين الشق - الدار البيضاء

1433هـ/2012م

الجزء الثاني من متن كتاب

"حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي"

محرر محقق ومفهرس

{فصل في أقرب الأشياء المخرجة عن التقليد في العقائد}

قوله: "إِذَا عَرفْتَ..."[1] إلخ، وقع الكلام في هذا الفصل مع ما بعده من الفصول إلى آخر "حوادث لا أول لها" في وجود الصانع، ومباحث أدلته، وهو على دأب المتكلمين في تصدير الإلهيات بإثبات وجود الصانع، إلا أنهم تارة يثبتون وجوده فقط، وتارة يثبتون وجوب وجوده، وعلى كل حال فتقديم الوجود هو المناسب[2].

أما على الأول، فلكونه الأساس في الإلهيات، وما يوصف به بعد من الأوصاف فرع وجوده[3]، ولأن الوجود عين الموجود عند الشيخ، فهو كتقديم الموصوف على الصفة، وذلك هو المناسب.

وأما على الثاني، فكذلك[4] أيضا، مع كون وجوب الوجود دليلا على القدم والبقاء، فيتقدم عليهما تقدم الدليل على المدلول، والقدم والبقاء ونحوهما من السلبيات متقدمة على المعاني تقدم التخلية على التحلية كما سيجيء، فيكون الوجود يقدم على المعاني لوجهين: أحدهما أن الوصف بالمعاني فرع الوجود، والآخر تقدمه على المتقدم عليها، ولم نتعرض لأبحاث الوجود لعدم تصريح المصنف به. / وسنستدرك ما يحتاج إليه في فصل الرؤية إن شاء الله تعالى. 108

1- العمدة: 44. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة: «إذا عرفت هذا أيها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة، فاقرب شيء يخرجك عن التقليد بعون الله تعالى أن تنظر إلى أقرب الأشياء إليك وذلك نفسك». وقد جاءت هذه الفقرة في نسختي "أ" و"ج" مشتملة على زيادة هكذا: قوله: "فصل وإذا عرفت..."

2- وهو ما اختاره اليوسي ودلل عليه بقوله: «أما وجوده تعالى فدليله العالم، وهو ما سوى الله تعالى، والاستدلال بالعالم من وجهين: الأول من حيث جوازه... الثاني من حيث حدوثه، أي وجوده بعد عدم» راجع كلامه المطول في الموضوع في كتاب مشرب العام والخاص بتحقيقنا/1: 455.

3- وردت في نسخة "ج": فرع ثبوته.

4- وردت في نسخة "أ" : فلذلك.

{لم فرض السنوسي الكلام في المقلد وخاطبه خصوصا؟}

قوله: "أَيُّهَا المُقلِّد..."[1] إلخ، إن قلت: لم فرض الكلام في المقلد وخاطبه خصوصا، مع أن المعرفة واجبة على من حصل له وصف التقليد ومن لم يحصل له.

قلت: لما كان كلامه أولا في التقليد، وأنه لا يكفي، <وأن المكلف>[2] لا يكتفي بالتقليد، بل يجب عليه النظر والمعرفة، خاطبه بذلك، ولم يرد أن غيره يخالفه.

قوله: "﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[3]"[4] ليس المجرور متعلقا بما بعده لوجود الاستفهام إلا أن يتسامح، وإنما جمع المصنف بينهما للاستشهاد، وإلا فالمجرور خبر مبتدأ محذوف دل عليه ما قبله [أو معطوف على ما قبله][5] وهو قوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾[6].

قال الواحدي[7]: «وفي الأرض آيات دالات[8] على قدرة الله تعالى ووحدانيته للموقنين، وفي أنفسكم أيضا آيات من تراكيب الخلق وعجائب ما في الأرض من خلقه ﴿أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ ذلك» انتهى.

{ما في الجسم من المحاسن الجثمانية واللطائف الربانية تشهد بوجود صانعها}

ولاشك أن ما في الجسد من المحاسن الجثمانية، كالوجه والعين والفم والأسنان واليد، واللطائف الربانية من الروح والعقل والسمع والبصر والشم والذوق واللمس، تشهد بوجود صانعها، وبكمال قدرته وعلمه لمن يتفكر ويعرف، وهي لذوي البصائر بحر لا ينزف وفي الحديث: (مَنْ عَرَفَ

---

[1]- العمدة: 44.

[2]- ساقط من نسخة "ج". ووردت في نسخة "أ": المقلد بدل المكلف.

[3]- الذاريات: 21.

[4]- العمدة: 45

[5]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[6]- الذاريات: 20.

[7]- انظر ترجمة الواحدي في الجزء الأول ص: 267.

[8]- وردت في نسختي "أ" و"ج": دلالات.

نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ)[1]، وطالع كتب أرباب القلوب تقض العجب العجاب، وترى من ذلك ما فيه الذكرى لأولي الألباب.

{كلام ابن عربي في الموضوع}

ومن كلام [صاحب][2] التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية[3] ما نصه: «ولما وقفت أوقفكم الله على حقائق أنفسكم، وأطلعكم على ما أودع فيكم من لطيف حكمته، وغريب صنعته، على قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ إلى قوله: ﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾[4].

فأخذت في الفكر والاعتبار في هذه الآية، فرأيت الإنسان من جملة الثمرات ينمو كنمائها، ويتغذى كغذائها، ثم ينتهي كنهايتها[5]، وتؤخذ منه الفوائد كالأخذ منها، ثم يأخذ في النقص كنقصانها، ثم يهرم كهرمها، ثم يموت كمَوتها، ثم رأيته يولد كتوليدها فيؤخذ بذر منها فيزرع، فيحدث فيه النبات كذلك حتى يصير إلى مثل حالها، فقد يؤخذ منه كما يؤخذ منها، وقد يترك فينقطع النسل من تلك الثمرة المعينة، وكذلك الإنسان في التوالد والتناسل على هذا المِهْيَع.

109 فقلنا هذه شجرة فأين أختها التي تصح بها شَفْعِيتُها[6]؟ / وإطلاق هذه الآية عليها فكرا واعتبارا، فتتبعنا وجوه[7] الحكمة في الإنسان وتفضيله على سائر الحيوان، وتقصينا أسراره وحكمه ولطائفه، فرأيناها في العالم الأكبر المحيط قدما بقدم، فلم نزل نقابله حرفا حرفا ومعنى معنى،

---

[1]- قال الحافظ السخاوي في المقاصد: 198 «هذا الحديث لا أصل له». وقال النووي: «بأنه ليس بثابت». وقد أطال فيه الكلام الإمام السيوطي ناقلا لأقوال العلماء في كتابه الحاوي للفتاوي/2: 238.

[2]- سقطت من جميع النسخ والزيادة مني ليستقيم الكلام والمعنى. والمقصود بصاحب الكلام ابن عربي الحاتمي الصوفي الأندلسي الشهير، دفين دمشق.

[3]- من مؤلفات محيي الدين ابن عربي. انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 225.

[4]- الرعد: 3.

[5]- وردت في نسخة "ب": كانتهائها.

[6]- وردت في نسخة "أ": شفعتها.

[7]- وردت في نسختي "أ" و"ج" : وجود.

حتى وجدناه كأنه هو، فعلمنا أن الثمرة الواحدة العالم الأكبر المحيط، والثمرة الأخرى الإنسان الذي هو العالم الأصغر، فطلبنا على ذلك تنبيها من الكتاب العزيز، فوقفنا على آيات نيرات منها: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[1]، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾[2]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً﴾[3]، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[4]، ﴿يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾[5]، فحمدنا الله تعالى على ما ألهم وعلمنا ما لم نكن نعلم وكان فضل الله علينا عظيما.

{تشبيه الإنسان بالعالم الأكبر}

فانظر نور الله بصيرتك إلى ما تفرق في العالم الأكبر، تجده في هذا العالم الإنساني من ملك وملكوت، حتى إذا ظهر في العالم مثل النماء وجدته في الإنسان، كالشعر والأظفار وشبه ذلك، وكما أن في العالم ماء مالحا وعذبا وزعاقا[6] ومرا، فذلك موجود كله في الإنسان، فالمالح في عينيه، والزعاق في منخريه، والمر في أذنيه، والعذب في فيه.

وكما أن في العالم ترابا وماءا وهواء ونارا، ففي الإنسان ذلك بعينه. ومنها خلق جسمه، وقد نبه عليه الحكيم سبحانه في كتابه وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾[7] ثم قال تعالى: ﴿مِنْ طِينٍ﴾[8]، وهو امتزاج الماء بالتراب، ثم قال: ﴿مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾[9] وهو المتغير الريح، وهو

---

[1]– الذاريات: 21.

[2]– فصلت: 53.

[3]– ص: 27.

[4]– المؤمنون: 115.

[5]– الطلاق: 12.

[6]– الزعاق: الماء المر الذي لا يطاق شربه.

[7]– غافر: 67.

[8]– الأنعام: 2.

[9]– الحجر: 26.

الجزء الهوائي الذي فيه، ثم قال: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالفَخَّار﴾[1] وهو الجزء الناري. وهذه حكمة منه تعالى ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ العَلِيمُ القَدِيرُ﴾[2].

وكما أن في العالم رياحا أربعا شمالا وجنوبا وصبا ودبورا[3]، ففي الإنسان أربع قوى: جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة[4]. وكما أن في العالم سباعا وشياطين وبهائم، ففي الإنسان افتراس وطلب القهر والغلبة، والغضب والحقد والحسد والفجور، والأكل والشرب، والنكاح والتمتع، كما قال: ﴿يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾[5].

وكما أن في العالم ملائكة بررة سفرة، ففي الإنسان طهارة وطاعة واستقامة. وكما أن في العالم ما يظهر للأبصار وما يخفى، ففي الإنسان ظاهر وباطن، عالم الحس وعالم القلب، فظاهره ملك وباطنه ملكوت. وكما أن في العالم سماء وأرضا، ففي الإنسان علو وسفل، / وامش بهذا الاعتبار على 110 العالم تجد النسخة الإلهية صحيحة، ما اختل حرف ولا نقص معنى، ولم تجد له في مقابلة الأزل إلا الأبد، فهو متناهي الطرف الآخر شرعا، وبسبق علم قديم باق ببقاء الله عز وجل»[6].

وجرت المتصوفة ﷺ في هذا النظر والاعتبار، مجرى العرب في كلامها عن الاستعارات والمجازات في أدنى شبهة وأخص صفة تجمع بينهما، وفي القرآن من هذا القبيل كثير، إذ القرآن جاء

---

[1]- الرحمن: 14.

[2]- تضمين للآية: 54 من سورة الروم.

[3]- الدبور: الريح الغربية، وتقابل الصبا وهي الريح الشرقية.

[4]- تحدث اليوسي في كتابه القانون عن هذه القوى في المبحث السادس المعقود للقوى الصادرة عن الأرواح، وقسمها إلى ثلاث قوى وهي: «قوة نفسانية في الدماغ، وقوة حيوانية في القلب، وقوة طبيعية في الكبد... أما الطبيعية فثلاث قوى: وهي العادية والمنمية والمولدة، فأما العادية فتخدمها أربع قوى وهي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، وزاد بعضهم خامسة، وهي المميزة، وبعضهم سادسة، وهي الملصقة، وبعضهم سابعة، وهي المشبهة. وشرح هذه الجملة، وبيان كيفية استحالة الغذاء إلى الأخلاط، على ما وعدنا به أن نقول والتوفيق بالله تعالى...» انظر بقية كلامه في القانون بتحقيقنا: 248 وما بعدها.

[5]- محمد: 12.

[6]- النص منقول مع بعض التصرف اليسير جدا من كتاب التدبيرات الإلهية في التمهيد: 107-109.

على لغة العرب كما قال عليه السلام: إنما أنزل القرآن ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[1]، نحو ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾[2].

-وذكر أمثلة ثم قال:- «وكذا المتصوفة رضي الله عنهم جروا على هذا المنهاج، فانظر إلى ما خرج عنك من الموجودات، فإذا وقعت عينك على موجود ما فانظر في الصفة التي دلت، فإما صفة نفسية أو غالبة عليه، فتجدها في الإنسان فتطلب في الإنسان صاحب تلك الصفة، مثل البلادة الغالبة على الحمار، فتقول في البليد من الناس حمار، أو أسد لمن رأيته شديدا.

ومثل هذا النظر أيضا في الأسرار الشريفة، مثل أن تنظر في الشمس والقمر فتجد الشمس الروح والقمر النفس، وذلك أن النفس ذات كمال ونقص حسبما يرد في داخل الكتاب، فكمالها بالعقل والعلم، ونقصها بالجهل والشهوة. وكما أن نقص اللون سببه هو الأسفل، كذلك نقص النفس إنما هو من ارتكاب الشهوات، ومحلها أسفل سافلين. وكما أشرقت الأرض بنور الشمس، كذلك أشرقت الأجسام بنور الروح فكشفت الأشياء على ما هي عليه»، إلى أمثال هذا مما يطول تتبعه، انظر بقيته.

وقال في باب آخر: «اعلموا يا أصحاب القلوب المتعطشة إلى أسرار الغيوب، أنه ما أضيف شيء إلى شيء من وجوه الإضافات، من إضافة تشريف واختصاص وملك أو استحقاق، ولا دل دليل على مدلول، ولا رأى راء لمرئي، ولا سمع سامع لمسموع إلا لمناسبة، غير أنه قد تظهر فتعرف لقربها، وقد تخفى فتجهل لبعدها، وهي على قسمين ظاهرة وباطِنة: فالظاهرة يعرفها أهل الظاهر إذا نظروا وحققوا، والباطِنة لا تعرف أبدا بالنظر، فإن معرفتها موقوفة على الوهب الإلهي، وهذا هو طور النبوءة والولاية، والفصل بينهما لا خفاء به، فإن النبي ﷺ متبوع تابعه الولي، ومقتبس من مشكاته، وبظاهر من ضرب المناسبة [الظاهرة][3]، ووقع الخطاب يثبت العقائد التي تعبد الخلق / بها. 111

---

[1]- تضمين للآية: 195 من سورة الشعراء.

[2]- مريم: 3.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

فقالوا: الله موجود ونحن موجودون، فلولا معرفتنا بوجودنا ما عرفنا معنى الوجود حتى نقول: إن الباري تعالى موجود، وكذلك لما خلق فينا صفة العلم أثبتنا له العلم وأنه عالم، وكذا الحياة بحياتنا والسمع، والبصر، والكلام بكلام نفوسنا لا بأصواتنا وحروفنا، والقدرة، والإرادة، وكذلك سائر الأسماء كلها من الغنى والكرم، والجود والعفو، والرحمة كلها موجودة عندنا، فلما سمى لنا نفسه بها عقلناها، بما عقلنا منه غير ما أوجده فينا، وماعدا ذلك فعلمنا به من جهة السلب وهي ليس[1]، كذلك القدم ليس بصفة إثبات، وإنما معناه لا أول له في وجوده، فتعلق العلم بنفي الأولية عنه، وعلمنا بأن الأولية موجودة عندنا حقيقة.

والنفي عندنا معلوم منا بفقد أشياء منا بعد وجودها قبل[2]، أوضحها انتقالنا من حال إلى حال، ومن مكان إلى مكان، ومن نظر إلى نظر، فقد عرفنا حقيقة النفي وحقيقة الأولية، ثم جعلنا[3] النفي على الأولية، ووصفنا الله تعالى بها وهي صفة سلب، وقد يعلم الشيء بنظيره وضده، وقال عليه السلام: (مَنْ عَرفَ نَفْسهُ عَرفَ رَبَّه) فأثبتنا له من الصفات ما خلق فينا لا غير.

فهذه معرفة، وبقيت معرفة السلب التي بها امتاز عنا، فأخذنا الصفات التي بها ثبت حدوثنا وعبوديتنا وإخراجنا من العدم إلى الوجود، ونفيناها عنه ولم نجد له صفة إثبات معينة ليست عندنا لنعرفه[4] بها، لكن نعرف أنه على حكم لسنا[5] نحن عليه ثابت له، فلولا هذه المناسبة ما صحت لنا عقيدة ولا عرفناه أصلا.

---

[1]- كذا وردت في النسخ الخطية.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": والبقا عندنا معلوم منا بفقد أشياء منا بعد وجودها فينا.

[3]- وردت في نسخة "ج": حملنا.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": نعرفه.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": ليس.

ثم بعد هذا وإن عرفناه بما وصفنا، فإن هذه الصفات في حقنا تعقبها الآفات والأضداد، وهي له باقية لا يعقبها ضد ولا آفة، وعرفنا هذا ببقائنا عليه[1] زمانين فصاعدا، فقد عرفنا صفة البقاء فَأَضِفْنَا لهُ[2] تلك الصفة النَّزِيهَةَ[3] المقدسة، وهذا الباب يطول.

-قال:- وقد أوضحناه في كتاب إنشاء الجداول، وهو كتاب شريف بينت فيه المعارف بالأشكال، ليقرب إلى الأفهام، فهذا ضرب من المناسبة الظاهرة والمضاهاة الإلهية» انتهى الغرض منه.

وقد تكلم بعد ذلك على المناسبة الباطِنة، وقابل بين العوالم العلوية والسفلية وما فيها من الحقائق، وبين ما ينظر / إليها من بدن الإنسان، ولولا خشية الإطالة لجلبت كثيرا من ذلك. 112

{كلام العز بن عبد السلام في الموضوع}

وذكر صاحب الرموز[4] نحو ذلك، وحكى أنه «أوحى الله إلى داود يا داود اعرفني واعرف نفسك، فتفكر داود ساعة ثم قال: إلهي عرفتك بالفردانية والقدرة والبقاء، وعرفت نفسي بالعجز والضعف، فقال الله تعالى: يا داود الآن عرفتني حق المعرفة».

ومن كلامه ﷺ: «من فتح الله عين يقظته وأشهده خفايا سريرته، علم أنه لم يكن في الكونين ولا في العالمين من معترفاته شيء إلا وهو مندمج في طوايا <ذاته مندرج في خفايا صفاته، وهذا سر قوله: (مَنْ عَرفَ نَفْسهُ عَرفَ رَبَّه).

{معنى حديث (مَنْ عَرفَ نَفْسهُ عَرفَ رَبَّه)}

-قال:- وقد ظهر لي من <سر[5] هذا>[6] الحديث ما يجب كشفه ويستحسن وصفه، وهو أن الله سبحانه وضع هذا الروح الروحانية في هذه الجثة الجثمانية لطيفة لاهوتية، مودعة في كثيفة ناسوتية دالة على وحدانيته وربانيته، ووجه الاستدلال من عشرة أوجه:

---

[1] - وردت في نسختي "أ" و"ج": عليها.

[2] - وردت في نسختي "أ" و"ج": فاصحبناه.

[3] - وردت في نسخة "ج": الشريفة.

[4] - أي كتاب "الرموز ومفاتح الكنوز" للإمام عز الدين بن عبد السلام المترجم له في الجزء الأول ص: 204.

[5] - سقطت من نسخة "ب".

[6] - ساقط من نسخة "ج".

الأول: أن هذا الهيكل الإنساني لما كان مفتقرا إلى محرك ومدبر، وهو[1] الروح يحركه ويدبره، علمنا أن هذا العالم لابد له من محرك ومدبر.

الثاني: لما كان مدبر الجسد واحدا وهو الروح، علمنا أن مدبر هذا العالم واحد لا شريك له في تدبيره وتقديره، لا جائز أن يكون له شريك، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2].

الثالث: أنه لما كان لا يتحرك هذا الجسد إلا بتحريك الروح وإرادته، علمنا أنه لا يتحرك كائن بخير أو شر إلا بتحريك الله وقدرته وإرادته.

الرابع: لما كان لا يتحرك في الجسد شيء إلا بعلم الروح وشعورها به، لا يخفى على الروح من حركات الجسد وسكناته شيء، علمنا أنه تعالى ﴿لاَ يَعْزُبُ عنهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْض﴾ [3].

الخامس: لما كان هذا الجسد لم يكن فيه شيء أقرب إلى الروح من شيء، علمنا أنه تعالى قريب إلى كل شيء، ليس شيء أقرب إليه من شيء، ولا شيء أبعد عنه من شيء، لا بمعنى قرب المسافة لأنه منزه عن ذلك.

السادس: لما كان الروح موجودا قبل وجود الجسد، ويكون موجودا بعد عدم الجسد، علمنا أنه تعالى موجود قبل كون خلقه ويكون موجودا بعد، فقد خلقه فما زال ولا يزال وتقدس عن الزوال.

113 السابع: لما كان الروح في الجسد لا تعرف له كيفية، / علمنا أنه متقدس عن الكيفية.

الثامن: لما كان الروح في الجسد لا تعرف له كيفية ولا أينية، ولا يوصف بأين ولا كيف، بل الروح موجود في سائر الجسد ما خلا منه شيء من الجسد، كذلك الحق سبحانه موجود في كل مكان، ما خلا منه مكان وتنزه عن المكان والزمان.

التاسع: لما كان الروح في الجسد لا تحس ولا تمس ولا تجس، علمنا أنه منزه عن الحس والمس والجس.

---

[1]- وردت في نسخة "أ": وهذا.

[2]- الأنبياء: 22.

[3]- تضمين للآية: 3 من سورة سبأ.

العاشر : لما كان الروح في الجسد لا يدرك بالبصر ولا يمثل بالصور، علمنا أنه لا تدركه الأبصار ولا يمثل بالصور والآثار، ولا يشبه بالشموس والأقمار: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1]، فهذا معنى قوله: (مَنْ عَرفَ نَفسَهُ عَرفَ رَبَّه).

{تفسير العز بن عبد السلام لحديث (مَنْ عَرفَ نَفْسهُ عَرفَ رَبَّه)}

وفي هذا الحديث تفسير آخر، وهو أنك تعرف أن صفات نفسك على الضد من صفات ربك، فمن عرف نفسه بالعبودية عرف ربه بالربوبية، ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء، ومن عرف نفسه بالجفاء والخطأ عرف ربه بالوفاء والعطاء، ومن عرف نفسه كما هي عرف ربه كما هو» انتهى الغرض منه.

{تأويل أبي العباس المرسي لحديث (مَنْ عَرفَ نَفْسهُ عَرفَ رَبَّه)}

وقال التاج ابن عطاء الله[2] في لطائف المنن: «سمعت شيخنا أبا العباس المرسي يقول في هذا الحديث تأويلان، أحدهما: أي من عرف نفسه بذلها وعجزها وفقرها، عرف الله بعزته وقدرته وغناه، فتكون معرفة النفس أولا ثم معرفة الله من بعد. والثاني: أن من عرف نفسه [عرف ربه، أي من عرف نفسه][3] فقد دل ذلك على أنه عرف الله من قبل. فالأول حال السالكين والثاني حال المجذوبين»[4].

---

[1]- تضمين للآية 11 من سورة الشورى. وقد جاء في طرة ص: 87 من نسخة "ب" ما نصه: «لكن يقال بعد هذا كله لم يظهر لنا وجه الاستدلال بالآية، لأن المدعى هو أن النفس أقرب إليك من كل شيء، وبسبب ذلك جعلت دليلا على وجود الصانع واستدل على ذلك المصنف بقوله تعالى: ﴿وفي أنفسكم﴾ إلخ على أن قوله أيضا أقرب الأشياء إليك نفسك اتحد فيه الأقرب مع القريب، لأن الضمير المجرور بإلى اتحد مع قوله نفسك فتأمل».

[2]- ابن عطاء الله الإسكندري، انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 118.

[3]- ساقط من جميع النسخ الخطية والزيادة من كتاب لطائف المنن المطبوع.

[4]- نص منقول مع بعض التصرف من لطائف المنن: 33.

{الحقائق لا وجود لها في الخارج بل في الأذهان}

قوله: "وَبِهَا تَحقَّقَت حَقِيقَته"[1] أي لأن الحقائق لا وجود لها خارجا بل في الأذهان فقط، ولا تتحقق في الخارج إلا بالمشخصات.

قوله: "الإِنسَانِية مَثلاً..."[2] إلخ، كأنه عبر ب"مثلا" إشارة إلى أن الناظر سواء كان إنسانا أو غيره من العقلاء.

قوله: "كَانَت مَعدُومَة"[3] أي مجموعها، إذ المجموع لا وجود له في صلب أبيه كما سيجيء في السؤال بعد هذا.

قوله: "لاَ يصدقك"[4] أي بل يقطع بكذبك كما في شرح الوسطى[5]، وبه يتم الاستدلال، فإن مجرد عدم التصديق قد يكون بدون العلم، فإن من لا علم له غالبا لا يصدق ولا يكذب.

قوله: "إنَّ الحَادِثَ إذَا حَدثَ..."[6] إلخ، هذا التقرير هو الذي في كلام الفهري[7] والمقترح[8]، وقد أشار المقترح إلى سؤال هاهنا، وهو أن هذا الكلام يوهم / ثبات[9] أزمان وأوقات 114 قبل العالم، يعني ليصح تقدمه بأوقات وتأخره بساعات كما قرر في الدليل وذلك محال، قال: «وإنما يريد

---

[1]- العمدة: 45. قال السنوسي في تمام الفقرة: « ... لأن كل عاقل لا يرتاب في أن هيئته المخصوصة، التي هو عليها وبها تحققت حقيقته الإنسانية مثلا، كانت معدومة ثم كانت ».

[2]- نفسه: 45.

[3]- العمدة: 45.

[4]- نفسه: 45. قال السنوسي في بقية الكلام: «فإنك إذا لطمت وجه الصبي من حيث لا يراك، وقلت له إنما حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدقك، بل في فطرة البهائم، فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع، لأنه تقرر في فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال».

[5]- قارن بشرح الوسطى: 113. حيث قرر السنوسي نفس الكلام بنفس المعنى.

[6]- نفسه: 46. وباقي كلام السنوسي في الفقرة: «ومنهم من يقررها بوسط أي بدليل فيقول: إن الحادث إذا حدث في الوقت المعين، فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي وجد فيه بأوقات أو تأخره عنه بساعات».

[7]- انظر ترجمة شرف الدين الفهري في الجزء الأول ص: 157.

[8]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 129.

[9]- وردت في نسخة "ج": إثبات.

أنه يجوز أن يكون نسبة <بدونه>[1] (كذا) إلى زماننا هذا أكثر مدة مما هو عليه الآن، ويجوز أن يكون أقل مدة، فالمدة والزمان من توابع وجود العالم، فلا يثبت ذلك قبله» انتهى.

وقد يقرر هذا الدليل بوجه آخر، وهو أن ينظر مطلق الوجود فقط مع العدم، فيقال إن الوجود والعدم في حق الممكن سيان، فلو ترجح وجوده بلا سبب كان أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه، راجحا عليه بلا سبب، وذلك محال، لأنه جمع بين التساوي والرجحان المتنافيين.

قوله: "بِساعَات"[2]، هي الأوقات، وتفنن في العبارة.

قوله: "بَدلاً عَنِ العَدَمِ المُجوِّز"[3] هذا <الكلام>[4] مع قوله بعد: "فَتعيَّن أنْ يَكونَ التَّرجيحُ..." إلخ، لا يلائم تقرير الدليل على الوجه الذي صدر به المصنف، إذ الترجيح فيه إنما هو بين الوجود في هذا الوقت والوجود في ذلك، لا بين الوجود والعدم وإن كان يستلزمه، وإنما يلائم التقرير الآخر الذي ذكرناه قبل[5].

وكلام المؤلف في شرح الوسطى أبين مما هنا، حيث قرر الدليل على الوجه الذي صدر به هنا، ثم قال: «وكذا يحتاج أيضا الحادث إلى فاعل، إن نظرنا ذاته إلى مطلق الوجود والعدم، سواء قلنا إنهما سواء بالنسبة إلى ذاته، وهو مذهب المحققين، أو قلنا إن العدم السابق أولى به لأصالته فيه، وعدم افتقاره إلى سبب»[6] انتهى.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 46.

[3]- نفسه: 46. تمام بقية الفقرة قول السنوسي: « فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت بدلا عن العدم المجوز يفتقر إلى مخصص، وإلا لكان أحد الأمرين المتساويين مساويا لذاته راجحا لذاته وهو محال ضرورة، فتعين أن يكون الترجيح للوجود بدلا عن العدم بمرجح منفصل عن الحادث، وهو الفاعل المختار جل وعلا».

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": قبيل.

[6]- قارن بما ورد في شرح الوسطى: 114.

فقد بين فيه التقريرين معا وميز أحدهما عن الآخر، وكان ينبغي أن يفعل مثل ذلك هنا، وإلا فما وقع له هنا تخليط، والعذر له <أنه>[1] تبع لفظ الفهري والمقترح، وكأنه استغنى[2] بلازم المقابل عن المقابل وهو صحيح، وإن كان لفظ "الوقت" يكون ذكره ضائعا حينئذ.

قوله: "مُساوِيا لِذَاتِهِ رَاجِحاً لِذاتِه..."[3] الخ، أي وهذا هو المستحيل، أما لو كان مساويا لذاته راجحا لعارض[4] فلا يستحيل، كما يكون الشيء <ممكنا لذاته واجبا أو مستحيلا لعارض، وإنما المحال هو أن يكون الشيء >[5] ممكنا لذاته واجبا لذاته، أو ممكنا مستحيلا لذاته، أو راجحا مساويا لذاته، أو راجحا مرجوحا لذاته فلا إشكال إذن في أن وجودنا مساو[6] لعدمنا لذاته، وترجح وجودنا لأمر آخر وهو الإرادة الأزلية.

115 قوله: "وَهُو المُخْتَار..."[7] الخ، قال الشيخ سعد الدين[8] في شرح المقاصد:/ «الجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته على السواء، لا أولوية لأحدهما على الآخر، وقيل العدم أولى بالممكن جوهرا كان أو عرضا زائلا أو باقيا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر، ولحصوله بانتفاء شيء من أجزاء العلة التامة للوجود المفتقر إلى تحقق جميعها، ورد بأن الممكن كما يستند وجوده إلى وجود العلة، يستند عدمه إلى عدمها (...).

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": استغناء.

[3]- العمدة: 46.

[4]- وردت في نسخة "ب": لعرض.

[5]- ساقط من نسخة "ج".

[6]- وردت في نسخة "ب": مناسب.

[7]- العمدة: 46. قال السنوسي في بقية الفقرة: «هذا إن قلنا إن الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن متساويان وهو المختار، أما إن قلنا إن العدم أولى به من الوجود لقبوله إياه بلا سبب فاظهر في الاحتياج إلى الصانع، لئلا يلزم ترجيح الوجود المرجوح بلا مرجح. والصحيح أن العلم بتلك المقدمة الكبرى نظري».

[8]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 116.

وقيل: العدم أولى بالأعراض السيالة، كالحركة والزمان والصوت وصفاتها، بدليل امتناع البقاء عليها، -قال-: والذي يقتضيه النظر الصائب أنه إن أريد بأولوية الوجود أو العدم ترجحه بالنظر إلى ذات الممكن، بحيث يقع بلا سبب خارج، فبطلانه ضروري، لأنه يكون حينئذ واجبا أو ممتنعا لا ممكنا.

فإن قيل: هذا إنما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي.

قلنا: يتوقف وقوع الطرف الأول على عدم المرجح الخارجي، فإن أريد بالأولوية كونه أقرب إلى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق أسبابه، فهذه أولوية بالغير لا بالذات، وهو ظاهر. وإن أريد أن الممكن قد يكون بحيث إذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود أو للعدم لا إلى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا أو ممتنعا فلا يظهر امتناعه»[1]، وذكر أدلة الجمهور على امتناعه واعترضها.

قوله: "بِلاَ سَبَبٍ"[2]، أي مؤثر، وإلا فهو يفتقر إلى عدم سبب الوجود.

قوله: "وَالصَّحيحُ أَنَّ العِلْمَ بِتِلْكَ المُقَدِّمَةِ..."[3] الخ، ما صححه مثله للفهري في شرح المعالم، وهو خلاف ما عليه الجمهور على ما قال المولى سعد الدين، وكلامه في شرح المقاصد: «من خواص الممكن، أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، وأنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح، ولتلازم هذين المعنيين، بل لتقارب مفهوميهما جدا، قد يجعل الثاني تفسيرا للأول. والجمهور على أن هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير أن يفتقر إلى برهان، فإن معنى الممكن ما لا تقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لأمر خارج. فإن قيل: يحتمل أن لا يكون لذاته ولا لأمر خارج، بل لمجرد الاتفاق. قلنا: هذا مما يظهر بطلانه بأدنى التفات، ولهذا يحكم بهِ من لا يتأتى منه النظر والاستدلال»[4] انتهى.

---

[1]- نص منقول من شرح المقاصد/1: 493- 494.

[2]- العمدة: 46.

[3]- نفسه: 46.

[4]- قارن بشرح المقاصد/1: 481- 482.

116 وكأنه أشار بالسؤال إلى ما ذكر الفهرى وغيره، من أن شرذمة / من الدهرية المعطلة ذهبوا إلى تعطيل الصنع عن[1] الصانع، وقد تقدم ذكر مذهبهم[2]، وأشار بالجواب إلى [ما][3] قال الإمام[4]: من أنه مركوز في فطر الصبيان <وبهذا جزم صاحب المواقف[5]>[6].

قوله: "قَضَايَا كُلِّية..."[7] إلخ، أي لإدراك[8] الحمار حينئذ أن هذا صوت الخشبة، ولأن صوت الخشبة بدون الخشبة محال، فقد أدرك الكبرى وهي كلية، وأدرك[9] لازم ذلك وهو النتيجة، أي هذا بدون الخشبة محال. لا يقال لا نسلم أن هنا أمرا كليا بل إنما أدرك صوت هذه الخشبة المشاهدة، والبهائم تدرك المعاني الجزئية الموجودة في الصور، لأنا نقول الكلام مفروض في أنه ينفر من صوت الخشبة، لعلمه أن صوتها مستلزم لها سواء رآها أو لم يرها[10]، وهذا أمر كلي قطعا، وهو مأخذ الكبرى الكلية في الدليل المذكور.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": من.

[2]- راجع مذهبهم مفصلا في ص: 303 من الجزء الأول.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- أبو عبد الله محمد بن عمر البكري، الملقب بفخر الدين الرازي (ت: 606 هـ). واسع المعرفة بعلوم المعقول والمنقول، له عشرات المؤلفات منها: "مفاتيح الغيب" وهو تفسير كبير، و"المحصول" في أصول الفقه، و"المطالب العالية في أصول الدين" وغيرها كثير. وإذا ذكر الإمام في كتب علم الكلام فالمراد به الفخر الرازي. طبقات الشافعية: 216.

[5]- عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل عضد الدين الإيجي (ت: 756 هـ)، كان رأساً في العلوم العقلية والكلام، عالماً بالأصول والعربية. من مؤلفاته: "المواقف في علم الكلام"، "القواعد الغياثية" في المعاني والبيان وغيرها. طبقات الشافعية/6: 108.

[6]- ساقط من نسخة "ب.

[7]- العمدة: 46. قال السنوسي في بقية هذه الفقرة «فمن أعجب ما يذكر أن البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها».

[8]- وردت في نسخة "ج": إدراك.

[9]- وردت في نسخة "ج": وإدراك.

[10]- وردت في نسخة "ب": يراها.

لا يقال هذا لازم لو كان هنا استدلال، كيف والمدعى أنه مركوز في الفطرة، فهو وإن كان كليا لكنه ضروري، لأنا نقول كونه ضروريا فرع مطلق إدراك الممنوع في حق البهائم. لا يقال إذا كان ضروريا فأي معنى للاستدلال الذي قرر أولا، لأنا نقول لا منافاة بين كون الحكم ضروريا وبين ذكر صورة دليله <الضروري>[1]. وقد علمت أن من الأدلة ما يدل ضرورة، على أن هذا إنما يلزم الإمام.

فإن قلت: القضية الكلية هي الكبرى فقط، وكيف أضاف النتيجة إليها، مع أن النتيجة لازمة عن المقدمتين معا.

قلنا: الكلية هي القاعدة، وهي التي تكون دليلا في التحقيق، فحسن[2] إضافة النتيجة إليها، على أنه لا مشاحة في التعبير بعد فهم المقصود.

قوله: "وَعدَم التَّمييز وَالانفِكَاك فِي خَيالِه"[3] هكذا في بعض النسخ، وكأن العطف للتفسير، وفي نسخة شرح المعالم: «وعدم تمييز الانفكاك في خياله» بإضافة التمييز إلى الانفكاك وهو أبين، وفي هذا الكتاب أيضا نسخ أخر[4] أبين من هذه منها «وعدم تميز انفكاكه في خياله» والمقصود من الكل واضح.

قوله: "يَنفُر مِنَ الحَبْل المُبَرقَّش"[5] في بعض النسخ بالباء الموحدة قبل الراء، وفي بعضها بسقوطها وتشديد القاف، والكل عربي، <يقال>[6]: تبرقش تزين بألوان مختلفة، والبرقشة التفرق واختلاف لون الأرقش، والمراد هنا اختلاف اللون، ويقال أيضا: رقش كلامه ترقيشا زينه، ومنه

---

[1]- سقطت من نسخة "ج".

[2]- وردت في نسخة "ج": لحسن.

[3]- العمدة: 47. قال السنوسي في بقية تقريره لهذه الفقرات: «... فلو قدر حمار أو حيوان غيره لم يضرب قط بخشبة لم ينفر من صوتها البتة، ولكن إذا تكرر عليه ذلك التألم عند سماعها، تخيل من حسها الألم، لمقارنته المؤلم وعدم التميز والانفكاك في خياله، كما أن السليم ينفر من الحبل المبرقش لمقارنته الأذى عنده لهذا الشكل، وهذا من الخيالات لا من التمييز العلمي والله أعلم».

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": اخرى.

[5]- العمدة: 47.

[6]- سقطت من نسخة "ب".

117 المرقش المعروف، / وترقش تزين، ومن ذلك الرقشاء من الحيات وهي المنقطة بسواد وبياض، وأما "ينفر" فهو بفتح العين في الماضي وبالوجهين في المضارع.

قوله: "وَهذَا مِنَ الخَيالآت"[1] إن قيل هذا من الوهميات[2]، لأن المستشعر في هذه الخشبة معنى جزئي والمخزون في الخيال إنما هي[3] الصور لا المعاني.

قلنا: ممنوع، إذ الوهم إنما يستحضر المعاني التي لم تتأد[4] إليه من طرف الحواس، وهذه ليست كذلك، فهي خيالية، على أنه لا مشاحة مطلقا، إذ حكم الوهم يسمى تخييلا كما نقل سعد الدين عن الشفاء[5].

{اختلاف المتكلمين في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع}

قوله: "أَعْنِي طَرِيقَة..."[6] الخ، يريد أن من يجعل منشأ احتياج العالم إلى الصانع هو الحدوث أو الإمكان مع الحدوث، أو الإمكان بشرط الحدوث، هو الذي يستدل على ثبوت الصانع بعد أن يثبت عنده حدوث العالم بما[7] سيأتي من البراهين الدالة على حدوثه، ولا يمكنه عادة العلم بثبوت الصانع إلا بعد العلم بالحدوث، ضرورة أن الحدوث هو الدليل، لما مر من ترجيح أحد المتساويين على الآخر، أو الحدوث جزء الدليل أو شرط في الدليل.

1- العمدة: 47.

2- وردت في نسختي "أ" و"ج": الوهمية.

3- وردت في نسختي "أ" و"ج": هو.

4- وردت في نسخة "ب": تتادى.

5- كتاب الشفاء: موسوعة علمية وفلسفية ضخمة من تأليف الفيلسوف والطبيب العربي ابن سينا، تشتمل على مباحث في علم المنطق، والعلوم الطبيعية، وعلم النفس، وعلم الهندسة، وعلم الفلك، بالإضافة إلى الموسيقى والميتافيزيقا والرياضيات، وبهذه المثابة فهو يعتبر حصيلة من حصائل الثقافة العربية في أوج ازدهارها.

6- العمدة: 47. قال السنوسي في بقية الفقرة: «وهذه الطريقة، أعني طريقة من يستدل على افتقار الحادث إلى سبب، طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان عند الاستدلال على وجود الصانع، وعلى هذه الطريقة عول إمام الحرمين».

7- وردت في نسخة "ج": لما.

ويستحيل عند عدم الدليل أو عدم جزئه أو شرطه العلم بالمدلول، بخلاف من يجعل منشأ الاحتياج هو الإمكان <المجرد>[1]، فإنه يستدل على ثبوت الصانع بالإمكان سواء ثبت عنده الحدوث أم لا، وبذا تعلم أن:

قول المصنف: "افْتِقَار الحَادِث إِلَى سَبَب"[2] معناه افتقار الحادث من حيث هو حادث، أي افتقاره بعد ثبوت حدوثه، وإلا فالعبارة توهم أن الحادث من حيث ذاته يفتقر إلى سبب في هذه الطريقة دون الأخرى، وليس كذلك.

فإن قيل: الإمكان لا يتعقل بدون الحدوث، إذ مشاهدة الحوادث وتغيراتها وتبدل الوجود والعدم عليها، يحكم بإمكانها، فتجرد الإمكان عن الحدوث باطل، وتأخر الحدوث عن العلم بالصانع في شيء من الطرق باطل.

قلنا: ممنوع، إذ الإمكان مدرك من تعقل الافتقار، حتى إن الفيلسوف[3] أدرك الإمكان ولم يدرك الحدوث.

لا يقال ممنوع كون الفيلسوف أدرك الإمكان، ضرورة أن الإمكان عنده هو الاستفادة من الغير الملائم للقدم، وهذا القدر يسميه حدوثا أيضا، فقد أطلقهما معا، مع أن شيئا منهما [عنده][4] ليس على ما ندعيه.

118 قلت: أما الحدوث فمسلم، وأما الإمكان / الذاتي فوفاق، إلا أن الإمكان عنده لا ينافي القدم، وحينئذ لو اقتصرنا على هذا القدر الذي أدركه الفيلسوف كان كافيا في ثبوت الفاعل، ولذلك اعترف به هو، والحق أن السؤال الأول قوي، وسنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

1- سقطت من نسخة "ج".
2- العمدة: 47.
3- وردت في نسخة "ب": الفيلسوفي
4- سقطت من نسخة "أ".

قوله: "يَشوبُ الحُدوث بِالإمكَان..."[1] الخ، الشوب لغة الخلط، والمراد هنا أن يعتبر الحدوث مع الإمكان شرطا كان أو شطرا.

فإن قلت: ظاهر العبارة أن الحدوث في هذه الطريقة يشاب بالإمكان، أي يضم إليه الإمكان، بحيث يصير الحدوث في الاستدلال به موقوفا على الإمكان وهذا باطل، إذ ليس عندنا طريقة يكون فيها الحدوث مقيدا بالإمكان، بل إما العكس أو يعتبر الحدوث وحده.

قلت: الإشعار كما ذكر[2]، <لكن>[3] المقصود أنه يعتبر الحدوث والإمكان في هذه الطريقة لا الإمكان وحده كما مر، فشوب الحدوث بالإمكان هو خلطه به على معنى أن يجمعا معا ويعتبرا، لا أن يعتبر الإمكان وحده ولا محذور في هذا.

ويصح أن تجعل الباء هنا بمعنى الظرفية، مثلها في قولك: شبت الماء باللبن، لا مثلها في قولك: شبت اللبن بالماء <فافهم>[4]، لا يقال ليس فيما تقدم ذكر الإمكان والحدوث في الاستدلال، فكيف يكون ما تقدم طريق من يشوب الحدوث بالإمكان؟

لأنا نقول: قد علمت أن الأهم هو الحدوث، وقد استدل به في قوله: "أنا لم أكن ثم كنت"، مع أن الاستدلال فيما مر بلزوم ترجيح[5] أحد المتساويين على صاحبه اعتبار للإمكان[6].

فإن قلت: هذا كله مسلم، غير أن ظاهر الكلام أن هذه الطريقة، هي طريقة من يعتبر الحدوث مع الإمكان شرطا أو شطرا، ومقتضاه أن الحدوث وحده لا يصلح في هذه الطريقة وليس كذلك.

1- العمدة: 47.
2- وردت في نسختي "أ" و"ج": ذكرت.
3- سقطت من نسخة "ج".
4- سقطت من نسخة "ب".
5- وردت في نسخة "ج": ترجح.
6- وردت في نسخة "ب": اعتبارا للإمكان.

<قلنا: ظاهر اللفظ كذلك، وكأن المراد أن هذه طريقة من يعتبر الحدوث>[1] ولا يعتبر الإمكان وحده، وسواء اعتبر مع الحدوث الإمكان أم لا، أو أنه لما كان الإمكان لازما للحدوث أبدا، إما بالنظر إلى الاعتبار وما في نفس الأمر معا، أو بالنظر إلى ما في نفس الأمر فقط، جعل الحدوث مشوبا بالإمكان في هذه الطريقة نظرا إلى هذا المعنى فليتأمل.

قوله: "اِحْتِيَاج الحَادِثِ..."[2] الخ، لو عبر بدل "الحادث" بالممكن أو بالعالم كان أقرب إلى أن يكون محل النزاع بين الموافق على الحدوث والمخالف، / لكن عبارته أيضا صواب، إما لأن المراد الحادث من حيث ذاته، وإن لم يجعل حادثا، أو ما نسميه نحن حادثا، أو الحادث حدوثا زمانيا أو ذاتيا، أو المراد ذكر ما بين المتكلمين من الخلاف، ويؤيده اقتصاره في القول الأول على البيضاوي وجماعة، ولم يصرح بالفلاسفة المعروفين به. 119

{اتفاق المتكلمين والفلاسفة على احتياج الممكن إلى السبب واختلافهم في وجه احتياجه}

قوله: "فَقِيلَ الإِمْكَان..."[3] الخ، بعد أن اتفق المتكلمون والفلاسفة على أن الممكن محتاج إلى السبب، اختلفوا في وجه احتياجه، فذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أن احتياجه لأجل إمكانه. وذهب قدماء المتكلمين إلى أنه لحدوثه، <وقيل لإمكانه مع الحدوث>[4]، وقيل لإمكانه بشرط الحدوث.

واحتجت الفلاسفة بأن العقل إذا أدرك أن الشيء لا يقتضي الوجود أو العدم بالنظر إلى ذاته، حكم بأن وجوده وعدمه إنما هو بسبب خارج، سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم أو لم يلاحظ.

---

[1]– ساقط من نسخة" ج".

[2]– العمدة: 47. قال السنوسي في سياق الفقرة «وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع، فقيل الإمكان وهو اختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة، وقيل الحدوث، وهو عمدة أكثر المتكلمين، وقيل مجموعهما».

[3]– نفسه: 47.

[4]– ساقط من نسخة "ج".

واحتجوا على إبطال قول المخالف، بأن الحدوث وصف للوجود متأخر عنه، لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، والوجود متأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وعن علة الاحتياج أو جزئها أو شرطها، فلو كان الحدوث علة أو جزأها أو شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب.

وعارض بعض المتكلمين ما ذكروه فقال: علة الاحتياج هو الحدوث، لأن العقل إذا لاحظ كون الشيء ربما يوجد بعد العدم، حكم باحتياجه إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود وإن لم يلاحظ كونه غير ضروري [إلى][1] الوجود والعدم، ولا يجوز أن يكون هو الإمكان، لأنه كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية، فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الاحتياج إلى المؤثر.

قال السعد في شرح المقاصد بعد أن ذكر ما مر: «والحق أن هذه العلية[2] إنما هي بحسب العقل، بمعنى أنه يلاحظ الإمكان أو الحدوث فيحكم بالاحتياج (...) لا بحسب الخارج، بأن يتحقق الإمكان أو الحدوث[3] فيوجد الاحتياج، وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الإبطال مغالطة. وأما في الإثبات فكلام المتأخرين أظهر وبالقبول أجدر»[4] انتهى الغرض منه.

قوله: "مَجمُوعُهمَا"[5] يعني الإمكان والحدوث، بحيث تكون العلة مركبة منهما.

فإن قيل: هذا يبطل ببطلان التركيب في العلة العقلية.

قلنا: ذلك / في العلل الخارجية، وقد علمت من كلام السعد أن المراد بالعلة هاهنا[6]، هو ما يكون وجه الدليل حدا وسطا في البرهان، ولا شك أن الحد الوسط يصح فيه التركيب والتعدد وغير ذلك. 120

1- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

2- في شرح المقاصد المطبوع وردت: العلة.

3- في شرح المقاصد المطبوع وردت: الحدث.

4- قارن بشرح المقاصد/1: 490- 491.

5- العمدة: 47. جاء في شرح الكبرى تعليقا على هذه العبارة قول مصححها: «وقيل مجموعهما... إلخ وتقول على هذا والذي بعده العالم ممكن حادث، وكل ما هو كذلك فله صانع، فعلى القولين الأخيرين هينة الدليل واحدة كما سيأتي للشارح، ولا تقول على الأخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما كان كذلك فله صانع».

6- في نسخة "ج": هنا.

{الطرق الموصلة إلى العلم بالصانع}

قوله: "ثَمانِيةٌ..."[1] الخ، هذا إن لم تعتبر المتقابلات الست[2]، ولو اعتبرت كانت ثمانية وأربعين، من ضرب ثمانية في ستة، ولو اعتبرت[3] أجناس الجواهر والأعراض وأنواعها وأصنافها وأشخاصها، لم يحص عدتها العقل ولا حاجة إليها.

فإن قيل: إن حدوث العالم هو الدليل على وجود الصانع، فكيف يكون بعضه كالأعراض وحدها <أو الأجرام وحدها>[4] أو نوع منها أو صنف أو شخص، يعتبر فيه وجه الدلالة الدالة على الصانع، حتى تتعدد الطرق، فإن اعتبار وجه الدلالة فيه فرع كونه دالا والعالم هو الدال لا هذا الجزء.

قلنا: سيأتي أن تعقل الحدوث في أقل شيء من العالم، يشعر بثبوت الصانع، وإن لم يتعقل حدوث ما بقي، إذ الوجه الذي يدل به الكل موجود بعينه في البعض، فما يدل عليه الكل يدل عليه البعض أيا كان.

---

[1]- العمدة: 47. قال الإمام السنوسي في ذلك: «فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب أربعة في اثنين».

[2]- الأمور المتقابلات هي المشار إليها بقول الشيخ القصار:

الممكنات المتقابلات	وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات	مع المقادير روى الثقات

فالوجود والعدم واحد، فالإرادة تخصص بالوقوع الوجود بدلا من العدم أو العكس، والبياض مثلا بدل السواد أو العكس، والزمان المخصوص دون غيره من الأزمنة أو العكس، والمكان المخصوص دون غيره من الأمكنة أو العكس، والجهة المخصوصة دون غيرها من الجهات أو العكس، والمقدار المخصوص للجرم دون غيره من المقادير أو العكس» حاشية ابن حمدون على ميارة: 51.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": اعتبر.

[4]- ساقط من نسخة "ج".

قوله: "لِتَرَكُّبِهِمَا مِنَ الأَوَّلَيْنِ"[1] أي لأن كلا منهما فيه الإمكان وفيه الحدوث، وهما القولان الأولان، وفي العبارة تسامح، لأن المركب[2] من الأولين حقيقة هو الأول من الأخيرين لا كليهما[3]، ولكن أطلق التركيب على مطلق الاجتماع، والحق أن كلا القولين مركب، أي أخذ فيه الإمكان والحدوث معا، وإن لم تكن كلتا العلتين مركبة ولا مسامحة.

قوله: "افْتِقَارُه..."[4] الخ، انظر ما يعني بالافتقار الدال على الإمكان، فإن أراد أن المركب مفتقر إلى جزئه، وأن جزأه غيره، وأن المفتقر إلى الغير لا يكون واجبا بذاته، <وبه>[5] استدل الحكماء على إمكان كل مركب، ونفي التركيب عن الباري، وتبعهم الفخر.

وقد اعترضه الفهري في شرح المعالم وقال: «ما تعنون بافتقاره <إلى الغير>[6] ؟ أتريدون أن <غير>[7] ذلك الغير يكسبه الوجود، أم بمعنى أنه لا يوجد إلا مقارنا له، فإن عنيتم الأول، سلمنا أنه ينافي الوجوب ويوجب الإمكان، ولكن لا نسلم ثبوته في المركب، فإن جزأه لا يفيده[8] الوجود. وإن عنيتم الثاني سلمنا ثبوته في المركب، ولا نسلم أنه يقتضي الإمكان، لصحة أن يتلازم واجبان كما يتلازم ممكنان» انتهى بمعناه وسنعيده بأبين من هذا بعد إن شاء الله تعالى.

---

[1]- العمدة: 47. بقية كلام السنوسي في هذه الفقرة: «وعدها في المعالم أربعة، لأنه أسقط منها الطريقين الأخيرين لتركبهما من الأولين، والفرق بين الاستدلال بطريق الإمكان المجرد، وبين غيره من الطرق، أن العلم بحدوث العالم يتأخر في طريق الإمكان المجرد على العلم بالصانع، وفي غيره يتقدم، وبيانه أنا إذا حققنا أن العالم ممكن وجوده وعدمه لا أرجحية لأحدهما على الآخر بذاته، ويدل على ذلك افتقاره، وأن كل ممكن بذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم، فالوجود له ليس من ذاته، وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره».

[2]- وردت في نسخة "ب": المؤلف.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": كلاهما.

[4]- العمدة: 47.

[5]- سقطت من نسخة: "ج"

[6]- ساقط من نسخة: "ب".

[7]- سقطت من نسختي: "ب" و"ج".

[8]- ورد في نسخة "ج": لا يفيد.

121 وإن أراد المؤلف أن العالم تجوز عليه المتقابلات الست، / فهو يفتقر إلى من يرجح شيئا منها عن مقابله كما مر، فهذا دور، إذ الجواز المذكور تابع للإمكان.

وإن أراد أنه شوهد حدوثه وطريان الوجود والعدم عليه، وكل من طريا عليه فهو قابل لهما، وكل قابل لهما ممكن، فهذا صحيح استلزامه للإمكان، لولا أمران: أحدهما أن لفظه ينبو[1] عنه لتعبيره بالافتقار ولا حاجة إليه. ثانيهما أن هذا يعكر على ما مر من إثبات الإمكان المجرد.

فإن قيل: يصح أن يكون تابعا للحدوث، ويلاحظ وحده عند الاستدلال.

قلنا: نعم، لولا قولهم يتقدم الإمكان على ثبوت الصانع، ويتأخر الحدوث عن[2] ثبوته، فقد تأخر عن الإمكان ضرورة تأخره عن[3] المتأخر عليه.

واعلم أن هذا الإشكال ليس فيه ما يقدح في العقيدة، أو يعكر علينا في الاستدلال على وجود الصانع، لأن الحدوث مع الإمكان أو بدونه، كاف في الدلالة كما مر، وإنما يلزم منه سقوط طريق الإمكان، على ما يذكرون من التفريق، وتقدم الإمكان على وجود الصانع وتأخر الحدوث عنه، فليتأمل.

ثم رأيت صاحب المواقف، لما ذكر أن «الواجب لذاته لا يكون مركبا، وإلا كان مفتقرا إلى جزئه، وجزء الشيء غيره، والمفتقر إلى الغير ممكن»، استشعر السؤال وهو: أن الافتقار لا يوجب الإمكان، إلا لو كان افتقارا[4] إلى العلة، ولو سلم فجميع أجزاء المركب هي ذاته، فلا يخرجه الافتقار إليها عن كونه يجب وجوده.

فأجاب: «بأن جميع أجزائه وإن كانت ذاته، لكن كل واحد واحد ليس عينه بل غيره، فلا تكون ذاته من غير ملاحظة ذلك الغير كافيا في وجوده»[5]، فلا يكون واجبا.

1- وردت في نسخة "ج": ينبي.
2- وردت في نسخة "ج": على.
3- " " " : على.
4- وردت في نسخة "ب": افتقاره.
5- نص منقول بتصرف من المواقف في علم الكلام: 70.

قلت: وفيه نظر، لأنه بعد تسليم مغايرة آحاد الأجزاء للمركب، لا نسلم أن الافتقار إلى الغير مطلقا يوجب الإمكان، فعليه بيان هذه المقدمة، وما ذكر من عدم الكفاية، فإنما هو لكون المركب بدون جميع أجزائه ليس بشيء، وذلك غير موجب للإمكان.

وبالجملة، فالفارق بين الوجوب[1] والإمكان، إنما هو حصول الوجود بالغير. وبالضرورة، أن مجرد افتقار المركب إلى أجزائه لا يوجب كون وجوده <حاصلا>[2] من غيره حتى يكون ممكنا.

{الاستدلال على إمكان العالم من غير ما مر}

وقد يستدل على إمكان العالم من غير ما مر، بأن يقال: لا شك أن هذه العوالم لا يلزم على تقدير وجودها ولا على تقدير عدمها محال لذاتها، ولا معنى للإمكان إلا هذا، وهو على ما يقول 122 الحكماء من أن كل / ما[3] عرضته على العقل فلم يدرك فيه وجوبا ولا استحالة فاجعله في طبقة[4] الإمكان، ما لم يدرأك عنه قائم البرهان ويحصل به الإمكان، من غير ملاحظة الحدوث، إلا أنه إقناعي، وهذا في الإمكان الأخص الذي هو مطلوبنا، وأما الإمكان الأعم، فوجود العالم[5] دليل عليه كما لا يخفى.

قوله: "[وَأَنَّ][6] **كُلَّ مُمكِن بِذاتِه...**"[7] الخ، إن قيل: أي معنى للقيد بالذات، فإن الشيء لا يكون ممكنا للغير مع وجوبه أو استحالته لذاته؟

قلت: التبيين والتوضيح، وكأنه من بقايا عبارات الفلاسفة، حيث يقولون العالم ممكن بذاته، قديم واجب لقدم علته، ونحن نقول: إنه ممكن بذاته، ولا نقول إنه قديم ولا واجب، إذ لا

1- وردت في نسخة "ج": الواجب.
2- سقطت من نسخة "ج".
3- وردت في نسخة "ج": كلما.
4- وردت في نسخة "ج": طبقات.
5- وردت في نسختي "ب" و"ج": العوالم.
6- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
7- العمدة: 47.

علة عندنا لا قديمة ولا حادثة، بل صانعه القديم تعالى مختار كما سيجيء، وقد يكون وجوب الممكن أو استحالته عندنا أيضا لخارج، كتعلق علم الله تعالى[1] وإرادته، ولكن لا على وجه التعليل ولا على طريق القدم، بل هو وإن كان واجبا وجوده مسبوق بعدم.

قوله: "لأَنَّ مَا يُؤثِّر كَذلِك..."[2] الخ، هذا قياس من الشكل الثاني وهو أن ما يؤثر بالعلة أو الطبيعة لا يخصص مثلا عن مثل، وصانع العالم قد خصص مثلا عن مثل، فما يؤثر بالعلة أو الطبيعة لا يكون صانع العالم، وسيأتي توضيحه.

قوله: "إِذْ اخْتيَار وُجوده..."[3] الخ، إن قلت: لم لا يكون اختيار الوجود من ذاته، فلا يقتضي سبق العدم؟.

قلت[4]: هذا نفي الاختيار[5]، إذ المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وليس لهذا من الذات شيء.

قوله: "وَثُبوتُ ممكن مِمَّا لاَ يَصِّح كَونه فِي العَدمِ"[6] قيل: العطف فيه على ما قبله للبيان، والمعنى أنه يكون تمكنا مما لا يصح كونه في العدم، أي مما لا يصح ثبوته <في العدم>[7] على أن "كان" تامة أو مما لا يصح كونه معدوما على أن "كان" ناقصة، وعلى كل حال فهو تمكن من إيجاد الموجود، وهو معنى "تحصيل الحاصل" المذكور أولا.

---

[1]– وردت في نسخة "ج": لعلمه تعالى.

[2]– العمدة: 48. باقي كلام السنوسي في الفقرة: «... لأن ما يؤثر كذلك لا يجوز أن يخصص مثلا عن مثل لاستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة».

[3]–نفسه: 48.

[4]– وردت في نسخة "ج": قلنا.

[5]– في نسختي "أ" و"ج": للاختيار.

[6]– العمدة: 48.

[7]– ساقط من نسخة "ب".

قلت: ويحتمل أن يكون العطف لا للبيان، بل لإفادة غرض آخر، وذلك بوجهين[1]: أحدهما، أنه أشار إلى [أن][2] إيجاد الموجود يلزم منه أمران: أحدهما تحصيل الحاصل، والآخر التناقض والتهافت، وذلك أن القصد إلى إيجاده يستدعي كونه معدوما، وفرض وجوده يستدعي كونه غير معدوم.

الثاني، أن يريد أن ما لم يسبقه العدم، لا يصح اختيار وجوده لأمرين: أحدهما، تحصيل الحاصل، والآخر أن واجب الوجود لا يثبت التمكن منه، / أي التأثير فيه، لأن قبول التأثر من خواص الممكن، فلو كان العالم قديما لكان الواجب [الوجود][3] وهو الذي لا يصح كونه في العدم، أي لا يصح كونه معدوما معرضا للتأثير، ولتعلق القدرة والإرادة وهو باطل، ويفتقران إلى فضل تأمل. 123

وهذا كله مجاراة لظاهر سياق <كلام>[4] المصنف، حيث فرض الكلام في الإيجاد، وإلا فالأنسب لهذه العبارة أن قوله: "في العدم" معادل لقوله "في الوجود"، أي يلزم تحصيل الحاصل بالنظر إلى الوجود، ويلزم تمكن مما لا يصح كونه بالنظر إلى العدم، أي تمكن من الإعدام الذي لا يصح كونه، أي ثبوته في حق الواجب الوجود، وكان تامة، وهذا لا يأباه السياق أيضا عند التأمل الصادق.

{البحث في دليل النفس أنها لم تكن ثم كانت}

قوله: "يَعنِي غَيْرك..."[5] الخ، ظاهر هذا الكلام، بل صريحه أن ما أنتجه الدليل السابق المستدل فيه بالنفس هو وجود موجد لذات غيره[6]، وفيه بحث، إذ الاستدلال بالنفس وأنها لم تكن ثم كانت، ينتج <أن>[7] لها موجدا على سبيل الإطلاق، وهل هو مغاير أو لا يحتاج إلى نظر آخر، إذ

1- وردت في نسخة "أ": لوجهين.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- سقطت من نسخة "أ".

4- سقطت من نسخة "ج".

5- العمدة: 48. قال السنوسي: «فتعلم أن لك موجدا أوجدك يعني غيرك، بدليل ما بعده، وهذا نتيجة الدليل المذكور».

6- وردت في نسخة "ج": لذاتها غيرها.

7- سقطت من نسخة "ج".

غاية الأمر أن النفس إذا تبين حدوثها، وأنها لم تكن ثم كانت، فوجودها حينئذ إما أن يحصل اتفاقا أو يحصل بموجد[1]، باطل حصوله اتفاقا، لما يلزم عليه من اجتماع التساوي والرجحان المتنافيين، وهذا غاية ما يبين في هذا الدليل، ثم إذا لم يكن وجود النفس اتفاقا بل لموجد، فهذا الموجد إما أن يكون عينها أو غيرها، باطل الأول للزوم التهافت كما سيتقرر، فتعين[2] الثاني وهذا نظر آخر فافهم.

و<قد>[3] يجاب بأن قوله: "يعني غيرك" لم يرد به أنه نتيجة ذلك البرهان، بل نبه على أن موجدك يجب أن يكون غيرك، وأن قوله: "وَهَذا نَتِيجَة البُرهَان..." الخ، إشارة إلى صدر الكلام، وهو "أن لك موجدا"، ويبعده ما قرره بعد في:

قوله: "لاسْتِحالَة أَنْ تُوجِد نَفسكَ..."[4] الخ، فإنه صريح فيما ذكرنا أولا، إلا أن يفصل عن صدر الكلام عن تمحل[5].

قوله: "لَمَا احْتَجتَ إلَى مُرجِّح..."[6] الخ، هذا الكلام على نمط الذي قبله.

قوله: "قُدرَة عَلَى اخْتِرَاع مِثْلِه"[7] إن قيل: القدرة للعبد عرض لا بقاء له، فكيف تتعلق بشيء وبمثله؟

قلنا: الكلام مفروض فيما لو كانت له قدرة يصح بها التأثير <باقية>[8]، على أنه لو فرض في الزائلة أيضا لكان المعنى: أن من يقدر على شيء يقدر على مثله، ولا يلزم من ذلك اتحاد القدرة المتعلقة بالكل بالشخص، / وسيأتي بيان الكلام في التعلق. 124

---

[1]- وردت في نسخة "ب": بوجه.

[2]- وردت في نسخة "أ": فيتعين.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- العمدة: 49.

[5]- وردت في نسخة "ج": عن صدر الكلام بتمحل.

[6]- العمدة: 49.

[7]- نفسه: 49. قال السنوسي: «وبيان الملازمة أن القدرة على اختراع أحد المثلين قدرة على اختراع مثله، فالممكنات متساوية في الإمكان المصحح لتعلق القدرة، فالقدرة على إيجاد بعضها اختراعا قدرة على إيجاد جميعها».

[8]- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "وَالمُمكِنَات مُتسَاوِيَة..."[1] الخ، هذا أحد الأقوال السابقة في منشأ الاحتياج[2].

فإن قلت: وهل تجري البواقي هنا؟.

قلت: نعم، لا يقال لا معنى للتعليل بالحدوث، لأن وجود ذاته أو ذات غيره، إذا حصل فلا معنى لإيجادهما، لأنا نقول التعليل كما مر في كلام سعد الدين إنما هو في الذهن لا في الخارج، وهو ظاهر.

قوله: "فَالقُدرَة عَلَى إيجَاد بَعضِها اختِراعاً..."[3] الخ، إن قيل: هذا مسلم في الاختراع، لكن ندعي أن الإيجاد بالتعليل أو الطبع، والمتصل بذلك أولى[4] كما لا يخفى.

قلنا: سيأتي الآن بطلانه.

قوله: "يُدرِك مِن نَفْسه العَجْز..."[5] الخ، يعني فتنتفي القدرة عليه فيمتنع إيجاده، وبهذا يندفع سؤال وهو أن يقال: غاية ما أعلم من نفسي أني لا أوجد الآن ذات غيري، وأي دليل على أن ذلك الإيجاد ينتهي إلى حد الاستحالة حتى يكون مني ممتنعا؟.

والجواب أنك تحس من نفسك العجز عنه، ووجود العجز ينفي القدرة عليه، لعدم صحة اجتماعهما، وكل ما لا قدرة عليه يمتنع إيقاعه بالاختيار. لا يقال <أيضا>[6] لعلي أقدر عليه وإنما منعني مانع، لأنا نقول ما تقدم من إحساسك بالعجز جوابه. لا يقال لعل ذلك المانع هو الذي أوجب الإحساس به، وعدم الإحساس بالقدرة، لأنا نقول المانع من التأثير لا يقتضي انتفاء القدرة والإحساس بالعجز.

---

[1]- العمدة: 49.

[2]- وفي منشأ هذا الاحتياج يقول السنوسي: «وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع، فقيل الإمكان وهو اختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة، وقيل الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين، وقيل مجموعهما، وقيل الإمكان بشرط العلم بالصانع» شرح الكبرى: 47.

[3]- العمدة: 49.

[4]- وردت في نسخة "أ": اولا.

[5]- العمدة: 49. قال الإمام السنوسي : «لأن كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك».

[6]- سقطت من نسخة "ج".

ألا ترى أنك لو أردت أن تنهض قائما وحبسك حابس، لأحسست من نفسك القدرة على النهوض، ولم تحس بالعجز، وإنما منعت من الفعل فقط، ولو أردت أن تطير إلى السماء لأحسست من نفسك العجز، ولو منعك مانع عن ذلك لم تجد للمنع أثرا.

لا يقال هذا كله مسلم في الحال، ولعله تحدث القدرة في الاستقبال، فأي دليل على أنه لا يصح الإيجاد مني أبدا؟ لأنا نقول إذا حدثت القدرة كان حدوثها دليلا على [وجود][1] الصانع، وهو الموجد لغيرها. هذا، والحق أنه سؤال لا يبطل على هذا إلا بملاحظة قواعد أخرى ستأتي.

أو يقال: إذا علمت أنك عاجز عن إيجاد ما وجد الآن من الذوات، علمت أن لها صانعا غيرك، وفيه بحث، إذ الكلام في الاستدلال على العجز عن إيجاد نفسه بالعجز عن غيره، ولا يتم من هذا إلا أن يقال مطلق العجز يكفي، تأمل.

قوله: "اشْتَمَلَتِ المُلاَزَمَة عَلَى دَعْوِيين..."[2] الخ، يريد والدعوى الأولى بالتصريح، / والثانية بدلالة الإشارة والاستلزام[3]، ومن ثم أخرها. 125

قوله: "فَبَيَّنَ أَنَّ وَجْه الأَهوَنِيَّة..."[4] الخ، هذا الكلام قرر فيه الجمع بين متنافيين، حثم قال في آخره: "وَهُو قَوْل مُتهَافِت"، فدل ذلك على أن التهافت المذكور في المتن هو الجمع بين

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 49. قال السنوسي في هذه الفقرة: «وإنما قلنا ما هو أهون عليك، لما اشتملت الملازمة على دعوتين: إحداهما، أن من أمكن أن يوجد نفسه أمكن أن يوجد غيره. الثانية، أن إيجاد غيره أهون عليه من إيجاد نفسه، احتاج إلى الاستدلال عليهما، فاستدل على الأولى بقوله: لمساواته لك في الإمكان، واحتج هنا على الثانية، فبين أن وجه الأهونية في إيجاد الغير سلامته من محال يختص بإيجاده نفسه، وهو الجمع بين أمرين متنافيين، من حيث إنه يجب أن يتقدم على نفسه لكونه فاعلا لها والفاعل قبل فعله ضرورة ويجب تأخره لكونه عين فعله، وهو قول متهافت أي متساقط، ومنه تهافت الفراش في النار أي تساقط».

[3]- تراجع في شأن دلالة الإشارة ودلالة الاستلزام مباحث الدلالات في كتب أصول الفقه الإسلامي.

[4]- العمدة: 49.

متنافيين>[1]، فيكون العطف فيه للبيان، وكذا إضافة زيادة هي للبيان، أي الزيادة التي هي التهافت والجمع بين متنافيين.

وهاهنا بحث، وهو أن الزيادة إنما تصح مع تقدم شيء قبلها يكون مزيدا عليه، وهنا لم يذكر المصنف محالا يشترك فيه إيجاد الغير وإيجاد النفس، ليكون المحال المذكور الآن مزيدا عليه، وهو إنما استدل على عدم إيجاد الغير ببرهان الاستقامة، وهو أنه عاجز لا ببرهان الخلف[2] الذي يلزم فيه محال فافهم، اللهم إلا أن يقدر في ذلك العجز المذكور محال يلزم عند الإيجاد معه وفيه تكلف. واعلم أن الإضافة المذكورة يصح أن تكون لا للبيان على تكلف ما.

قوله: "الفَرَاش"[3] هو بفتح الفاء.

{في الكلام على لفظة هلم جرا وإعرابها}

قوله: "وَهَلُمَّ جَرا"[4] هذه اللفظة شاع استعمالها في كلام الناس، وذكرها الجوهري فقال: «تقول: كان هذا عام كذا وهلم جرا»[5]، وقد تكلم على إعرابها ابن الأنباري[6] وأبو حيان[7] وقد أنشدوا على استعمالها قول الشاعر:

1- ساقط من نسخة "ج".

2- الخُلْف هو خلاف المفروض، ومنه "قياس الخُلف" في علم المنطق، وهو ما يستدل فيه بامتناع أحد النقيضين على تحقق الآخر.

3- العمدة: 49.

4- العمدة: 50.

5- انظر مختار الصحاح: 99.

6- ابو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري (328/272 هـ) الإمام الحافظ اللغوي ذو الفنون، المقرئ النحوي. صنف في علوم القرآن والغريب والمشكل والوقف والابتداء. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 87.

7- هو محمد بن يوسف الغرناطي الأندلسي ابو حيان (745/654 هـ)، نحوي من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات. ولد بغرناطة وتنقل إلى أن أقام بالقاهرة وتوفي فيها. من كتبه: "البحر المحيط" "طبقات نحاة الأندلس" "النافع في قراءات نافع"، وغيرها. انظر ترجمته ومصادرها في: بغية الوعاة للسيوطي/1: 280، نفح الطيب/3: 280 والأعلام/8: 26.

فــإن جــاوزتُ مقفــرةً رمــتْ بـــــي ❖❖ إلَــى أُخــرَى كتِلــكَ وَهَلــمَّ جـــرا[1]

وقول الآخَر:

المُطْعِمينَ لَدَى الشِّتَاء سَدَائِفَا مِنْ نِيب غُرا ❖❖ في الجاهلية كان سُودَ دُوائل وهلم جرا[2]

والأقرب في إعرابها[3] ما حرره جمال الدين بن هشام[4]، بعد أن توقف في كونها عربية لوجو[د] ذكرها فقال: «وعلى تقدير كونها عربية، فهلم هذه هي القاصرة التي بمعنى إيت وتعال، إلا أن فيها تجويزان[5]، أحدهما أنه ليس المراد هنا المجيء الحسي بل الاستمرار على الشيء والمداومة عليه، كما تقول امش على هذا الأمر، وسر على هذا المنوال. الثاني، أنه ليس المراد الطلب حقيقة بل الخبر، وعبر عنه بصيغة الطلب كما في قوله تعالى: ﴿وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾[6].

وجرا: مصدر جره يجره إذا سحبه، ولكن ليس المراد الجر الحسي بل المراد التعميم، كما استعمل السحب بهذا المعنى يقال: هذا الحكم منسحب على كذا أي شامل له، فإذا قيل: كان <هذا>[7] عام كذا وهلم جرا، فمعناه واستمر ذلك في بقية الأعوام استمرارا، فهو مصدر أو مستمر فهو حال» انتهى ملخصا.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": هلم جرا بدون واو.

[2]- وردت في نسخة "أ": سودد دوائل وهلم جرا. والبيتان كما جاء في طرة نسخة "ب" ص: 95 «من مجزوء الكامل المرمل وقوله لدى الشتاء، أي لأنه أبلغ في الكرم، إذ من لازم الشتاء غالبا الجوع. والسدائف جمع سديفة وهي رأس سنم البعير وهي أشرف اللحم، والنيب جمع ناب وهي الناقة، سميت به لأنها إذا عييت عضت على نابها، والغر جمع اغر وهي البيض أو بيض الوجوه».

[3]- وردت في نسخة "ج": والأقرب فيه.

[4]- عبد الله بن يوسف بن احمد بن عبد الله بن يوسف أبو محمد جمال الدين بن هشام (708/761هـ)، من أئمة العربية. من كتبه: "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك". الأعلام/7: 147.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": تجويزين.

[6]- العنكبوت: 12.

[7]- سقطت من نسخة "ج".

126 أما إدخال حرف / الجر عليه كما في عبارة المصنف، فلا وجه له في العربية [والله أعلم][1].

{المأخذ في إطلاق لفظ الصانع على الرب سبحانه}

[قوله: "عَلَى وُجودِ الصَّانِع..."[2] الخ، إطلاق المتكلمين "الصانع" على الرب سبحانه، إما بناء على القول المرجوح من أن أسماءه تعالى غير توقيفية، وإما أخذا من قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[3]، وهذه الآية لا تقتضي الاشتقاق فلا دليل، لكن وقع عند ابن حجر <العسقلاني>[4] في فتح الباري حديث أطلق فيه "الصانع" على الله تعالى ذكره في كتاب التوحيد[5]، وكرره مرارا، وقد أخرجه جلال الدين السيوطي أيضا في شرح نقايته[6] ولا إشكال حينئذ][7].

قوله: "فِي صُلبِ أَبِي..."[8] الخ، لا يقال ابتداء مادتي حينئذ هي صلب أبي، وما وجد في صلب أبيه إنما هو مادة أبي لا مادتي أنا، إذ لا تكون مادتي مخلوطة بمادة أبي في صلب أبيه، وإلا كان في نطفة الأب الأول قبائل كثيرة وأصناف مختلفة، وأيضا المني الذي تكونت منه إنما كان من غذاء أبي، ولا وجود له قبل ذلك، فلا يرد هذا السؤال أصلا، لأنا نقول إن لم توجد المادة بعينها فقد وجد أصلها، على أنه لا يسلم عدم وجدانها، وما ذكر من التلازم يلتزم وأي شيء فيه؟.

1- ساقط من نسختي "أ" و"ب".

2- العمدة: 50.

3- النمل: 88.

4- سقطت من نسخة "ج".

5- راجع فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى. وباب: ﴿وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم﴾.

6- المقصود بها كتاب النقاية للسيوطي واسمه الكامل: «النقاية في أربعة عشر علما».

7- ساقط من نسخة "أ".

8- العمدة: 50. تمام كلام السنوسي في الفقرة المذكورة قوله: «هذا اعتراض على المقدمة الصغرى القائلة أنا لم أكن ثم كنت، وتقريره أن يقال: لا نسلم أني لم أكن ثم كنت قولكم أن ذلك معلوم بالضرورة ممنوع، وسند المنع أني أعلم أن مادتي التي تكونت منها كانت ماء في صلب أبي وكذا مادة أبي التي تكون منها كانت ماء في صلب أبيه. ولعل الأمر كان هكذا إلى غير نهاية وإذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال».

قوله: "أَجابَ بِمَا حَاصِلهُ..."[1] الخ، هذا الجواب غير مطابق لجواب المتن كما لا يخفى، لكن لما استلزمه صح أن يجيب به، وهذا المذكور في الشرح هو المقابل <للسؤال>[2] صريحا كما هو ظاهر.

[وهو أولى، لأنه تصحيح المقدمة القائلة: أنا لم أكن إلخ، لتحقيق[3] أن أنا ونحوه عبارة عن المجموع، لا عن البعض ولا كل جزء جزء، كما بين في الشرح.

وأما جواب المتن فهو بظاهره انتقال، لأن قوله: "فَقَدْ تَمَّ لَكَ البُرهَانُ القَاطِعُ بهذا الزَّائِدِ..."[4] الخ، يقتضي أنه إنما تمسك في الجواب بالزائد على النطفة وترك المجموع، وقد كان أولا يقول: أنا لم أكن، وقد اضطر الآن إلى أن يقول: الزائد من ذاتي لم يكن، وهذه عبارة أخرى غير الأولى.

فإن كان يريد أن لفظه[5] "أولا" على تقدير مضاف، فهي عناية لا تدفع الإيراد إذ لا دليل عليها، وإن لم يرده فهو خروج من الاستدلال بالنفس إلى الاستدلال بالزائد وهو الانتقال الذي ذكرنا، وهو مذموم وليس بجواب، لأنه تسليم للإيراد.

نعم، المطلوب[6] يتم، وإن اعترض الدليل، إذ لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المطلوب إذا قام دليل آخر <كهذا>[7]، ويصح أن يرد ما في المتن إلى <ما في>[8] الشرح بأن يقال: ليس المراد من قوله:

---

[1] - العمدة: 50.
[2] - سقطت من نسخة "ب".
[3] - وردت في نسخة "ج": بتحقيق.
[4] - العمدة: 50.
[5] - وردت في نسخة "ج": لفظ.
[6] - وردت في نسختي "أ" و"ب": المطلب.
[7] - سقطت من نسخة "ج".
[8] - ساقط من نسخة "ج".

«تَمَّ لَكَ البُرهَان» <بالزائد، أنه>[1] بحيث يستدل به مستقلا حتى يلزم الانتقال، بل معناه أنه إذا ظهر نظر في الزائد، وأنه لم يكن ثم كان فافهم[2]، وهو ظاهر][3].

قوله: "وَالمَاهِيَة المُركَّبَة..."[4] الخ، بيان لما قبله.

{ما وقع من النزاع في النفس المشار إليها بقول الإنسان أنا}

قوله: "إِذ أَنَا وَنَحوه مِنَ الكِنايَات..."[5] الخ، الكنايات الضمائر، نحو أنا قمت وهو قام، وإذا أشار الإنسان مثلا إلى نفسه ب«أنا» مثلا، فقد وقع النزاع في النفس المشار إليها، فقيل جزء لا يتجزأ في القلب، وقيل النار السارية في الهيكل المحسوس، وقيل الهواء، وقيل العناصر الأربعة، وقيل الأخلاط الأربعة[6]، وقيل الدم، وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص به.

وقيل هذا الهيكل المخصوص وهو الذي صححه المصنف. وصححه السبكي[7] في جمع الجوامع[8]، وهو ظاهر كلام الفهري، حيث احتج الفخر على أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة

---

[1]- ساقط من نسخة "ج".

[2]- جاءت نسخة "ج" مشتملة على زيادة لعلها من الناسخ وهي قوله: «... وأنه لم يكن ثم كان وجمع إلى ما بقي على أن المجموع لم يكن ثم كان، الذي هو موقع الإشارة ب"أنا"، فذكر الزائد إنما هو لبيان أن المجموع لم يكن ثم كان فافهم...».

[3]- ساقط من نسخة "أ".

[4]- العمدة: 50. قال السنوسي: «... أجاب بما حاصله أن الذات من باب الكل المجموعي والماهية المركبة، ومن لازمها انعدامها بانعدام جزئها، ومن المعلوم ضرورة أن جزأها الأكبر الزائد على النطفة لم يكن ثم كان، فصدق قولنا في الصغرى أنا لم أكن ثم كنت، وأن العلم بذلك ضروري، إذ أنا ونحوه من الكنايات عبارة عن الهيكل المخصوص من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين على ما تقرر في محله».

[5]- العمدة: 51.

[6]- راجع ذلك في كتاب القانون: 237.

[7]- عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ابن تمام السبكي (727/771 هـ)، أحد أبرز الأعلام العظماء في القرن الثامن الهجري. من مؤلفاته: طبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى، الأشباه والنظائر وغيرها كثير. شذرات الذهب/6: 222.

[8]- قارن بما ورد في جمع الجوامع مجموع مهمات المتون: 200.

والهيئة المخصوصة، فإنه[1] قد يقول فعلت كذا [وفعلت كذا][2]، وهو عالم بذاته المخصوصة، غافل عن جميع أعضائه الظاهرة والباطِنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم[3].

فاعترضه الفهري، بأن كل مشير بهذه الإشارة، يلزم أن يكون عالما مضطرا إلى معرفة أن ماهيته حقيقة موجودة[4] غير متحيز ولا قائم بمتحيز، ومعلوم أن أكثر العقلاء لا يخطر ببالهم أن أنفسهم كذلك، بل جمع كثير من العقلاء وجم غفير وهم أكثر الأشعرية وأكثر المعتزلة ينكرون وجود هذا القسم في المكنات أصلا ورأسا، فضلا [عن][5] أن يكون نفس حقيقتهم إلى آخر كلامه.

{نقل سعد الدين التفتازاني لمختلف الأقوال في حقيقة النفس}

وقال سعد الدين في شرح المقاصد: «وكثير من المتكلمين على أنها الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، وكأن هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص، والبنية المحسوسة التي من شأنها / أن يحس بها. وجمهورهم على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء، نوراني علوي خفيف، حي[6] لذاته نافذ في جواهر الأعضاء[7] سار فيها سريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت. 127

وقيل إنها أجسام لطيفة متكونة في القلب، سارية في الأعضاء من طريق الشرايين(...) واختار المحققون من الفلاسفة وأهل الإسلام، أنها جوهر مجرد في ذاته، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف»[8] انظر تمامه.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": بانه.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- قارن بما ورد في المعالم في أصول الدين.

[4]- وردت في نسخة "ب": ماهية حقيقته موجود.

[5]- سقطت من نسخة "أ".

[6]- وردت في نسخة "ب": حسي.

[7]- وردت في نسخة "ب": الأعراض.

[8]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/3: 305.

قلت: وما ذكر من التجرد سيأتي ذكر أدلته وإبطالها، وبه يتبين لك حال ما زعمه من التحقيق.

واحتج لما ذكر المصنف بأن الإنسان يقول أنا قائم وقاعد، والقائم والقاعد مثلا هو الهيكل لا شيء آخر، ويلتذ بالذات[1] الحسية ويتألم، والملتذ والمتألم هو البدن.

وأجيب بأن الإشارة إنما كانت إلى البدن، لما بينه وبين النفس من شدة الارتباط، حتى إن أوصافه كأنها هي أوصافها. قلت: لكنه خلاف الظاهر، فلا دليل عليه ناهض.

{ما عليه المحققون من متأخري الحكماء في حقيقة النفس}

وبالجملة، فالنزاع في هذه المسألة مشتهر، والخبط فيها منتشر، حتى حكى ابن راشد[2] عن القرافي[3] عن ابن دقيق العيد[4] أنه رأى كتابا لبعض الحكماء في حقيقة النفس، وفيه ثلاثمائة قول، قال: «وكثرة الخلاف تؤذن بكثرة الجهالات، والذي عليه المحققون من المتأخرين، أنه جسم نوراني شفاف سار في الجسم سريان النار في الفحم.-قال:- والدليل على أنها في الجسم قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ إِذَا بَلَغَتِ الحُلْقُومَ﴾[5] فلو لم تكن في الجسم لما قال ذلك.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": ويتلذذ باللذات.

[2]- هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد القفصي (ت: 736هـ)، الفقيه الأصولي، المتفنن المؤلف المحقق. من كتبه: "الشهاب الثاقب في شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي"، "المذهب في ضبط قواعد المذهب"، "الفائق في الأحكام والوثائق" وغيره كثير. شجرة النور الزكية: 207.

[3]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 258.

[4]- محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري المنفلوطي، أبو الفتح تقي الدين، ابن دقيق العيد (702/625 هـ). كان للعلوم جامعا، في فنونها بارعا، مقدما في معرفة علل الحديث على أقرانه، حسن الاستنباط للأحكام والمعاني. من مؤلفاته: "الإلمام الجامع" في الأحكام في عشرين مجلدا، "شرح مختصر التبريزي" في الفقه وغيرها. طبقات الشافعية الكبرى/6: 2-3.

[5]- الواقعة: 83.

-قال:- وقد أخبرني الفقيه أبو محمد البرجيني[1] رحمه الله تعالى، عن الشيخ أبي طاهر الركراكي قال: حضرت عند ولي من أولياء الله حين النزع، فشاهدت نفسه قد خرجت من مواضع من جسده، ثم تشكلت على رأسه بشكله وصورته، ثم صعدت إلى السماء، وصعدت نفسي معها، فلما انتهينا إلى السماء الدنيا شاهدت بابا ورجل ملك ممدودة عليه، فأزال ذلك الملك رجله، وقال لنفس ذلك الولي: اصعدي فصعدت، فأرادت نفسي أن تصعد معها، فقال لها: ارجعي فقد بقي لك وقت، -قال:- فرجعت فشاهدت الناس دائرين على جسمي، وقائل يقول مات وآخر يقول لم يمت، فدخلت من أنفي أو قال من عيني» / انتهى. 128

{العلم بفرد ما من أفراد الحوادث يدل على وجود الصانع}

قوله: "وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ جُزءاً مِنْ ذَاتِي..."[2] الخ، يريد أن مجموع الذات لم يكن في صلب الأب ثم كان بعد ذلك، ضرورة أنه لم يكن في صلب الأب إلا النطفة، وما بقي لم يكن ثم كان، فمجموع الذات إذن لم يكن ثم كان، فصح قولي: "أنا لم أكن ثم كنت"، إذ "أنا" إشارة إلى مجموع الذات لا إلى كل جزء جزء على سبيل الاستغراق.

وقول القائل: قد كنت ماءا في صلب الأب مسلم، ولكن لا يضرني إلا لو ادعيت أن كل جزء من ذاتي لم يكن ثم كان، أما حيث ادعيت أن المجموع لم يكن في صلب أبي فصحيح.

نعم، يبقى بعد ذلك أن يقال: ما الدليل على حدوث هذا الجزء، الذي كان في صلب الأب، وأنه ليس فاعلا للذات بإيثار أو تعليل أو طبع؟، فلابد من بيان هذين السؤالين، وسيحققهما المصنف ليعلم أن للذات فاعلا منفصلا عنها، وإلا فهذا الزائد من الذات الذي لم يكن في صلب الأب كاف في الدلالة على وجود الفاعل من غير حاجة إلى شيء آخر، لأنا متى رأيناه كان معدوما ثم وجد، علمنا

---

[1] - هو أبو محمد عبد السلام البرجيني، الإمام الفقيه الفاضل، العمدة الكامل، أخذ عن الإمام المازري وغيره. له فتاوى مشهورة. كان حيا سنة 606 هـ. انظر ترجمته في شجرة النور الزكية: 168.

[2] - العمدة: 51.

أنه لا يوجد من غير شيء، وإلا لزم ترجح[1] الوجود على العدم المساوي له بلا مرجح ولا يوجد نفسه، وإلا لزم أن يتقدم عليها ويتأخر، فيتعين[2] أن يكون له صانع، وإليه أشار المؤلف بقوله:

"فَقَد تَمَّ لَكَ البُرهَان [القَاطعُ][3] بِهَذا الزَّائِد..."[4] الخ، لا يقال هذا الزائد إنما يدل على وجود صانع له، وأما أن ذلك الصانع يصنع غيره أم لا فلم يدل عليه، فالغير لعله يحتاج إلى صانع أيضا، فلابد من النظر في جميع العالم حينئذ، لأنا نقول المقصود من هذا الباب هو مطلق إثبات الصانع، وهذا الزائد دال عليه، وأما أن ذلك الصانع واحد أو متعدد فشيء آخر ستأتي مباحثه.

وبذا تعلم أن فردا [ما][5] من أفراد الحوادث يدل على وجود الصانع، من غير حاجة إلى تعميمها بالنظر، ولا إلى علم حدوث جميعها بالعقل، بل إذا علم حدوث فرد ما منه علم به ثبوت الإله والرسالة وصدق الرسول، فصح أن يستدل على حدوث باقي العالم بالنقل عن الرسول الصادق.

قوله: "فَأحتَاج إلى مُوجِد"[6] هو لفظ مضارع للمتكلم.

قوله: "التَّهافُت المَذكُور"[7] أي التقدم على النفس والتأخر عنها.

قوله: "قُصارَى الأَمر"[8] يقال قصاراك أن تفعل <كذا>[9]، وقصيراك بضم القاف فيهما وقصارك وقصرك أي غايتك.

1- وردت في نسخة "ب": ترجيح.
2- وردت في نسختي "ب" و"ج": فتعين.
3- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
4- العمدة: 50.
5- سقطت من نسخة "أ".
6- العمدة: 51.
7- نفسه: 51.
8- نفسه: 51.
9- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "مِنْ أَجزَاء العَالَم..."[1] الخ، لاشك أن التعبير بالجزء هنا يناسبه ما مر، من أن العالم اصطلاحا عبارة عن مجموع ما سوى الله تبارك وتعالى.

129 قوله: "يَنْدَرِجُ بُطلاَنه..."[2] / الخ، إن قيل ليس هذا كالأول، إذ لا تهافت هنا في إيجاد جزء من الذات نفسها ضرورة صحة تقدم الجزء، كيف والنطفة متقدمة على الباقي بالضرورة، بخلاف ما سبق من إيجاد المجموع نفسه.

قلنا: أما فيما[3] سوى النطفة من الأجزاء فممنوع عدم التهافت فيه، ضرورة أنه من جملة المجموع الذي يوجده، فيتقدم على نفسه في جملة الأجزاء ويتأخر عنها، وأما في النطفة فمسلم ألا تهافت فيه، لكن عدم التهافت إنما يلزم منه انتفاء الأهونية في الغير لا بطلان الاستدلال، فإن جزءا من الذات لو أوجد الباقي منها لأوجد غيرها، إذ القدرة على اختراع أحد المثلين قدرة على الآخر، فإنه ناهض هنا كما لا يخفى. لا يقال لا مساواة أيضا إذ المتصل أولى، لأنا نقول ذلك[4] إنما يدعى[5] في غير الاختيار ولسنا فيه.

قوله: "خَاصِّيةُ الاخْتِرَاع"[6] هو بتشديد الصاد.

قَولهُ: "الاتِّصالُ وَالكَينُونَةُ فِي الرَّحِمِ"[7] العطف هنا للتفسير على ما يظهر من جوابه.

---

[1]- العمدة: 51.

[2]- نفسه: 51.

[3]- وردت في نسخة "ج": في.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": ذاك.

[5]- وردت في نسخة "ب": يراعى.

[6]- العمدة: 51. قال السنوسي في هذه الفقرة وما تلاها من فقرات: «... إذ لو كان لبعض الذات خاصية الاختراع للممكن، لأمكن للذات أن تخترع غيرها من حيث اشتمالها على ذلك البعض الذي يصح منه الاختراع وهو باطل على الضرورة.فإن قيل لعل ذلك البعض إنما أثر بالطبع بشرط الاتصال والكينونة في الرحم. قلنا فيلزم أن ينقطع تأثيره بعد الانفصال عن الرحم، كيف ومعظم الذات بعد الانفصال وجد على أن اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها بما يجوز على غيره يمنع قطعا أن يكون لعلة أو لطبيعة فيها تأثير، فتعين أن التأثير فيها إنما هو بالاختيار، والممكنات بالنسبة إلى الفاعل المختار سواء وهو الله تعالى».

[7]- نفسه: 51.

قوله: "بَعدَ الانْفِصالِ وُجِد..."[1] الخ، لفظة "بعد" متعلقة ب"وجد" وقدمت للحصر والاهتمام.

{تقرير برهان آخر حاسم للشبهة المذكورة}

قوله: "عَلى أَنَّ اخْتِلَافَ الذَّات..."[2] الخ، هذا برهان آخر حاسم للشبهة المذكورة، وتقريره أن يقال: فاعل الذات خصص مثلا عن مثل، وكل ما كان كذلك مختار، ففاعل الذات مختار، ولا شيء من العلة والطبيعة بمختار، ففاعل الذات ليس بعلة ولا طبيعة وسيأتي بيانه.

وبهذا تنحسم شبهة أخرى وهي أن يقال: لعل ذلك الجزء إنما أثر في الذات بشرط الاتصال فقط من غير اعتبار الرحم. والجواب ظاهر.

قوله: "تَأْثِير"[3] هو فاعل "أن يكون".

<قوله: "يُعَمر فَراغاً"[4] هو وصف كاشف لفهوم جرم>[5].

قوله: "البُرهَانُ القَاطِع"[6] هو فاعل "يخرج".

---

[1]- العمدة: 51.

[2]- نفسه: 51.

[3]- نفسه: 51.

[4]- نفسه: 52. قال السنوسي في تقرير باقي كلام هذه الفقرة: «ثم إذا نظرت إلى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرما يعمر فراغا، يجوز أن يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة، وأن يكون على اختلافهما، فتعلم قطعا أن لصانعك اختيارا في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها، فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على أن النطفة التي نشأت عنها قطعا يستحيل أن تكون هي الموجدة للذاتك لعدم إمكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ببعض ما جاز عليها، وأيضا لا طبع لها في وجود ذاتك».

[5]- ساقط من نسخة "ج".

[6]- العمدة: 52.

{في إعراب وتفسير كلمة "أيضا"}

قوله: "وَأيضاً لاَ طَبْعَ لَهَا..."[1] الخ، لفظ "أيضا" مصدر، يقال ءاض يئيض أيضا بمعنى رجع، وينتصب على أنه مصدر حذف عامله، أو حال حذف عاملها وصاحبها.

فإذا قلت: قام زيد وقام عمرو أيضا، فمعناه أرجع إلى الإخبار بذلك رجوعا أو أخبر به حال كوني راجعا إليه، وهذه اللفظة لا تقع إلا بين شيئين بينهما توافق، ويغني كل [واحد][2] منهما عن الآخر، فلا يقال جاء زيد أيضا إلا إذا تقدم ذكر شخص آخر صريحا أو ضمنا، ولا جاء زيد وذهب عمرو أيضا، ولا اختصم عمرو وزيد أيضا.

130 قوله: "انْحصَار / جِهات التَّأْثِير..."[3] الخ، إن قلت أليس انحصار جهات[4] التأثير في أوجه ثلاثة انحصار الشيء في نفسه، إذ الجهات هي الأوجه؟.

قلت: لا، بل معنى[5] أن كل ما يقدر ذهنا من وجوه التأثير لا يتعدى خارجا ثلاثة أوجه وهو ظاهر، لكنه لو أسقط لفظ "جهات"، أو قال: جهات التأثير ثلاث كان أخصر.

واعلم أن الانحصار في الثلاث[6]، إنما صح من حيث <إن>[7] اقتضاء العدم ليس بتأثير وإلا فالمانع وارد على الحصر.

1- نفسه: 52.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- العمدة: 52. قال السنوسي في انحصارها: «تقدم انحصار جهات التأثير في أوجه ثلاثة وهي: التأثير بالاختيار، والتأثير بالطبيعة، والتأثير بالعلة، وأن وجه الحصر أن كل مؤثر إما أن يصح منه الترك لأثره كالكاتب مثلا للكتابة».

4- وردت في نسخة "ب": جهة.

5- وردت في نسخة "أ": المعنى.

6- وهي التأثير بالاختيار، والتأثير بالطبيعة، والتأثير بالعلة

7- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "كَالكَاتِب مَثلاً..."[1] الخ، إن قيل: لم مثل بالعبد "عند القدري" وهلا[2] مثل بالباري جل وعلا، وهو[3] أولى بالتأثير حتى عند القدري؟.

قلنا: هو بصدد الاستدلال على ثبوت الباري، فكيف يحسن التمثيل بما لم يكن له تقرر عند السامع، فضلا عن أن له اختيارا أم لا. لا يقال ما مثل به للاختيار باطل عندنا، فيقتضي أن الأقسام الثلاثة كلها باطلة وهاهو سيصحح منها واحدا، لأنا نقول فائدة التمثيل التوضيح والتبيين، حتى إذا فهمت الحقائق طلب لها محل، وبحث عما يصح منها وما لا يصح، ولا تتقيد بمثال، وهذا واضح.

قوله: "وَيلزَمهُ..."[4] الخ، أي الفاعل المختار، ثم اشتراط العلم بالنسبة إلى المختار حقيقة ظاهر. وأما العبد المختار فمثله فيما سوى العلم، وأما العلم فينظر فيه مع ما سيجيء من أن النزاع في الأفعال الصادرة عن النائم، هل هي مقدورة له أم لا؟، بناء على تضاد النوم للقدرة أم لا؟.

قوله: "الطَّبائِعي"[5] هو نسبة إلى الطبائع كأنه لتناهي الجمعية.

قوله: "أو الخَاتم" نحن أيضا نحيله، فلا يجوز أن يتحرك الأصبع ولا تتحرك الخاتم، إذ لو تحرك المحاط بدون المحيط لزم تداخل الأجرام، إلا أن كلتا[6] الحركتين بقدرة الفاعل المختار، ولا علة هنالك <أصلا>[7].

---

[1]- العمدة: 52.
[2]- وردت في نسخة "أ": هل لا.
[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": فإنه.
[4]- العمدة: 52.
[5]- نفسه: 52.
[6]- وردت في نسخة "ج": تلك.
[7]- سقطت من نسخة "ج".

قوله: "إِذ الحَياةُ وَالقُدرَة..."[1] الخ، هذا قياس من الشكل الثاني، وهو أن يقال: كل مؤثر بالاختيار حي عالم قادر مريد، ولا شيء من النطفة بحي عالم قادر مريد، لكونها جمادا، فالنطفة جماد ولا شيء من المؤثر بالاختيار جماد، ويُرد إلى الأول بعكس الكبرى كما علم.

{بحث في كيف برهن السنوسي على الضروري}

وهاهنا بحث، وهو أن هذا الأمر ادعى المؤلف أنه ضروري البطلان، ثم استدل على بطلانه، وكيف يبرهن على الضروري؟ فهذا تهافت.

والجواب أن الاستدلال للتوضيح[2] وزيادة الاطمئنان ودفع الإيهام، أو المراد بالضرورة هنا ما يقابل الإمكان والامتناع والأول أظهر، وكثيرا ما يقع مثل هذا / في عبارته. 131

قوله: "لَمَا اخْتصَّ تَأْثيرهَا بِهَذِه الذَّات..."[3] الخ، يريد لأن التأثير بالاختيار لا يشترط فيه اتصال ولا غيره، والقدرة على أحد المثلين قدرة على الآخر كما مر غير مرة.

قوله: "لاشْتِمالِهَا عَلَى النُّطفَةِ..."[4] الخ، ظاهره أن هذا تعليل للأحروية وليس بظاهر، إذ هذا المعنى لا يقتضي أحروية، ولو علل بأن الذات هي المألوف منها التأثير، كالصانع تعالى، وكالعبد المختار عند القدري، وإن اختلفت الذوات كان أنسب.

وفيه بحث، إذ الخصم قد لا يسلم وجود التأثير ممن ذكر، وقد يدعي للعناصر التأثير، ويستظهر بها على ما ذكر، والأولى أن هذا الكلام مع الذي[5] بعده وهو :

---

[1]- العمدة: 52. قال السنوسي: «... فهذه الأوجه الثلاثة كلها مستحيلة في النطفة ... إذ الحياة والقدرة والإرادة والعلم لازمة للمؤثر بالاختيار، وهي جماد لا تتصف بشيء من ذلك قطعا، وأيضا لو أثرت النطفة بالاختيار لما اختص تأثيرها بهذه الذات التي تكونت عنها دون غيرها».

[2]- وردت في نسخة "ج": توضيح.

[3]- العمدة: 52.

[4]- نفسه: 53.

[5]- وردت في نسخة "ج": مع ما.

قوله: "وَلمَا فِيهَا أَيضاً مِنَ الأَوصَاف المُناسِبَة..."[1] الخ، مجموعها هو وجه الأحروية ولا يستقل الأول بذلك، لكن لفظة "أيضا" في الكلام الثاني توهم أن الوجه الأول مستقل بما ذكر، وليس كذلك، فذكرها تشويش، وكأنه لم يردها إلى التعليل بل إلى نسبة الاشتمال، كأنه يقول: اشتملت على كذا واشتملت أيضا على كذا، ولاشتمالها على هذين الأمرين كانت أحرى، وعلى هذا فالكلام ظاهر، فافهمه.

قوله: "لاخْتِصاص هَذِه الذَّات بِمقْدَار مَخْصوص..."[2] الخ، هذا باعتبار المجموع.

[قوله: "وَنِسبَتِهَا أَعنِي النُّطفَة إِلَى جَميع المَقادِير..."[3] الخ، أي جنس النطفة إلى جنس المقادير، بمعنى أن كل نطفة فهي تناسب مقدارا مخصوصا لا تتعداه، فيلزم ألا تفعل غيره، لا بمعنى أن النطفة الواحدة تناسب جميع المقادير مع فرضها علة أو طبيعة، ويحتمل أن يراعيها من حيث التأثير مطلقا، لا من حيث كونها لعلة أو طبع فتناسب جميع المقادير، ويصح أن يريد أن النطفة لو أثرت بالاختيار لكانت تناسب جميع المقادير، لأن منشأ التأثير الإمكان وهو واحد، لكن لا يصح منها إيثار لأنها جماد كما مر، ولا يصح أيضا التعليل ولا الطبع لفرض الاختلاف، فتعين أن يكون للذات فاعل مختار ليس هو النطفة وهو المطلوب.][4]

قوله: "وَأيضاً فَكُل مِنَ النُّطفَة وَالذَّات..."[5] الخ، هذا باعتبار الأجزاء.

قوله: "بِاعْتبارِ مَجمُوعهَا"[6] أي من كونها ذات مقدار ووصف وزمان ومكان مخصوصة مثلا دون مقابل ذلك، وباعتبار أجزائها من اختصاص كل عضو منها بما اختص به وسيشرحه المصنف.

---

[1] - العمدة: 53.

[2] - نفسه: 53.

[3] - نفسه: 53.

[4] - ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[5] - العمدة: 53.

[6] - نفسه: 53.

{تقرير برهان دعوى أن الصانع كذلك فاعل مختار}

قوله: "وَالأَشْكَال الهَنْدَسِيَة"[1] المشهور[2] أن الشكل هو الهيأة الحاصلة من إحاطة الحد أو الحدود بالجسم، ككونه دائرة، وككونه مثلثا أو مربعا مثلا، وكل جسم [فهو][3] قابل لأن يشكل بكل من هذه الأشكال بدلا عن مقابله، فلا يختص ببعضها[4] إلا بمخصص مختار، والهندسة[5] هي العلم الباحث عن المقدار وهو فن معروف.

قوله: "مِن الألوَان وَالأصْوات..."[6] الخ، إن قيل: إن الصوت وكذا بعض اللون مخصوص ببعض الأجزاء، فيكون من القسم الثاني، أعني ما يعرض للذات باعتبار أجزائها لا من الأول.

قلنا: كأنه لما صح حمل ما ذكر على المجموع وعلى الجزء بالاشتقاق، جاز أن يراعى فيه الأمران، فيجعل من الأول أو من الثاني ولا حرج.

قوله: "وَكُلٌ فِي مَحَلٍّ مَخْصوصٍ وَلهُ عَرَضٌ مَخْصوصٌ..."[7] الخ، قد يظهر من هذا الكلام أن الاختصاصات المذكورة في الأعضاء قبل هذا الكلام، من كون هذا يدا وهذا أذنا <مثلا>[8]، إنما هي اختصاصات / بالتسمية. 132

فإن قيل: وبالكمية أيضا بأن انحصرت في هذا العدد.

قلت: هذا من قبيل النظر إلى المجموع في التحقيق، فيكون من القسم الأول.

---

[1]- العمدة: 53.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ب": الجمهور.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": بعضها.

[5]- انظر التعريف بعلم الهندسة في كتاب القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم بتحقيقنا ص: 151.

[6]- العمدة: 53.

[7]- نفسه: 54. ووردت في نسخة "ج": غرض بدل عرض.

[8]- سقطت من نسخة "أ".

قوله: "أَنْ يُنَاسِبَ الضّدين..."[1] الخ، بيانه أنه لو ناسب السواد مثلا لاستحال منه أن يبيض أو يصفر، إذ من حقيقته أن يسود، فإذا ابيض[2] فارقته حقيقته التي هي التسويد وهو محال. واعتبر ذلك في الأدوية والعقاقير مثلا، وإن كان الكل عندنا بالفاعل المختار.

فإن قيل: ندعي أن لكل مخلوق طبيعة، فلا حاجة إلى مناسبة الضدين.

قلنا: ننتقل إلى تلك الطبائع أنفسها[3]، وأيضا إنا نجد مطبوعا واحدا يختلف كشخص الإنسان، ومطبوع الطبيعة لا يختلف.

قوله: "طَبِيعَة أَوْ عِلَّة عَلى العُمومِ..."[4] الخ، <أي>[5] لا يكون طبيعة ولا علة مطلقا من غير اعتبار ذلك في النطفة أو غيرها، وهو معنى العموم.

قوله: "الكُرَة"[6] هي على وزن ثبة، وهي في اللغة المستدير من الشيء. والمراد هنا أيضا جسم تحيط به نهاية واحدة كجرم الفلك والسماء والأرض.

قوله: "إنَّ الطِّبِيعة المُتساوِيَة مِنْ كُلّ وَجْه تَقْتَضِي شَكلاً..."[7] الخ، هذا إن قلنا باتحاد أجزاء النطفة وفيه نزاع بين الحكماء، ذهب أرسطو[8] إلى أن المني واحد في الاسم والحد[9]، من

---

[1] - العمدة: 54.

[2] - وردت في نسختي "أ" و"ب": بيض.

[3] - جاء في طرة نسخة "ب" ص: 100 ما نصه: «فنقول هي قديمة أو حادثة لا جائز أن تكون قديمة، وإلا للزم قدم المطبوع، وإن كانت حادثة افتقرت إلى موجد».

[4] - العمدة: 54.

[5] - سقطت من نسخة "ب".

[6] - العمدة: 54.

[7] - نفسه: 54.

[8] - انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 148.

[9] - وردت في نسخة "ب": الحس.

غير اختلاف في الحقيقة لكونه ينفصل عن الأنثين[1]. وذهب أبقراط[2] إلى أن أجزاء المني مختلفة بالحقائق، إذ يخرج من اللحم جزء شبيه به، ومن العظم جزء شبيه به، وكذا سائر الأعضاء، غاية الأمر أنها لا تتمايز في الحس، وأما في الحقيقة فمتمايزة.

وعلى الرأي الأول، يلزم أن يكون الشكل الحادث عنها كرة، وعلى الثاني يكون كرات مضموما بعضها إلى بعض، والكل باطل.

قوله: "زَعمُوا أَنَّ جَوْهرَ الفَلَك..."[3] أي ذات الفلك، ومعنى كونه طبيعة، أنه مطبوع أو جوهره المجرد الروحاني، الذي استند إليه ذلك الفلك على ما يزعمون، وعبر ب"زعم" إشارة <إلى>[4] أنه لا ثبات لما ذكروه، فإن كل ما يذكرون في العلويات من ثبوت النفوس المحركة للأفلاك، ومن ثبوت الفلك المسمى محدد الجهات، وأنه جسم واحد كروي[5]، محيط بكل ما عداه وغير ذلك، وكذا في السفليات لانبناء ذلك على قواعد فاسدة، مثل نفي الصانع المختار، وإسناد[6] حركات الأفلاك إلى الطبيعة، واختلاف الأجسام، وامتناع الخلا وغير ذلك.

---

[1]- وردت في نسختي "ب" و"ج": الأنثيين. قال اليوسي: «والأنثيان اثنتان كالثديين لإنضاج المني، من لحم ووريد وشريان، متعلقتان بأسفل القضيب في فضاء متسع، لئلا يلحقهما انضغاط عند الوقاع...» انظر تفصيل الكلام عنهما في المبحث الرابع المعقود للأعضاء البدنية في كتاب القانون: 239 وما بعدها.

[2]- هو ابن إقليدس بن أبقراط ولد بجزيرة كوس عاش خمسة وتسعين سنة (377/460 ق.م) وهو أشهر الأطباء الأقدمين. تعلم الطب من أبيه وجده وبرع فيه. صاحب فكرة القسم الشهير الذى يقسمه الأطباء قبل مزاولة مهنة الطب. انظر دائرة معارف القرن العشرين وعيون الأنباء في طبقات الأطباء.

[3]- العمدة: 54.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- وردت في كل النسخ: كري.

[6]- وردت في نسخة "ج": استناد.

قوله: "وَإِذا انْتفَى الطَّبْع لَهَا فَأَخرَى العِلَّة"[1] أي إذا لم يثبت لها التأثير ولو مع التوقف على شرط وانتفاء مانع، / وهو معنى الطبع، فأحرى أن يثبت [لها][2] من غير توقف على شيء أصلا وهو ظاهر. 133

قوله: "عَلَى [أَنَّ][3] تَقْدِيرَها مُؤثِّرة فِي النّمو..."[4] الخ، لما أورد[5] الاعتراض، بأن النطفة لعلها إنما أثرت بالطبع في نمو الأجزاء بعد تفصيلها وتخصيص كل منها بمحله، فلم يلزم الاختلاف في مطبوع الطبيعة الواحدة، إذ النمو شيء واحد غير مختلف.

أجاب بجوابين: أحدهما: أنه لو كان النمو بالطبع، لكنت تنمو أبدا، إذ لا مخصص بمقدار مخصوص. ثانيهما: منع أن يكون النمو شيئا واحدا كما قرره، ولما اقتصر المصنف على الأول لوضوحه في المتن قدم تقريره في الشرح، ثم استدرك الآخر وإلا فوجه الترتيب أن يعكس، بأن يقول أولا لا نسلم أن النمو شيء واحد. سلمنا <لكن>[6] لو كان بالطبع لكنت تنمو أبدا، وللاحظة هذا الترتيب أتى ب"على" المؤذنة بالاستدراك.

ويحتمل أن يكون بعد ذكر الجواب الذي اقتصر عليه في المتن يستشعر سؤالا[7] وهو أن يقال: لعل اقتضاء النمو بالطبع مشروط بشرط ينقضي، فينقطع النمو ويطرأ مانع يمنع من النمو، فينقطع فينتقل إلى جواب يسلم من هذا، وهو أن النمو قد اختلف أولا وآخرا، ومطبوع الطبيعة لا يختلف أصلا، فيكون وجه الترتيب ما فعله، على أنه لا كبير مشاحة في الترتيب مطلقا.

1- العمدة: 54.

2- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

3- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

4- العمدة: 54.

5- وردت في نسختي "أ" و"ج": ورد.

6- سقطت من نسخة "ب".

7- جاء في هامش ص: 101 من نسخة "ب": «يقال في رده ولعل ذلك لمناسبة ذاتية في الطبيعة اقتضت تنمية هذا أكثر من هذا، أو كل عضو مطبوع لطبيعة في النمو اقتضت تنميته على قدر مخصوص».

قوله: "وَأسْنَانُ الفَمِ"[1] كأن القيد للتنبيه على أنها ذات محل واحد، ومع ذلك اختلفت ولمشاكلة ذلك ما قبله أيضا.

{إطلاق لفظ الموات في اللغة}

قوله: "خُصوصِية مَوات..."[2] الخ، الموات على وزن سحاب، يطلق في اللغة على كل ما لا روح فيه، وهو المراد هنا، ويطلق أيضا على الأرض التي لا مالك لها وهو المعروف عند الفقهاء.

قوله: "وَهَوَس"[3] هو بفتح الهاء والواو ضرب من الجنون، والمج الرمي، يقال مج الشراب من فيه إذا رمى به، وهو هنا مجاز.

{النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان}

قوله: "إذْ كُلُّه مِثْلُك جِرْم وَيُعمِّر..."[4] الخ، أطلق العالم على بعضه وهو الأجرام، وأنها مماثلة لجرم ذاته، وسيتبين في الشرح أن التماثل يعتبر بين الأجرام وذاتك، وبين الأعراض وأعراض ذاتك أيضا.

قوله: "يُمكِنُ وُجُودهُ وَعَدَمه..."[5] الخ، هذه[6] إشارة إلى أن كل جرم تجوز عليه المتقابلات[7] الست، وهي الوجود والعدم، والمقادير والصفات، والأزمنة والأمكنة، والجهات، واقتصر منها على ثلاث.

قوله: "عَلَى النُّطفَةِ"[8] متعلق ب"الزائد" وب"الضرورة" متعلق ب"استبان".

1- العمدة: 55.

2- نفسه: 55.

3- نفسه: 55.

4- نفسه: 55.

5- نفسه: 55.

6- وردت في نسختي "أ" و"ج": هذا.

7- وردت في نسخة "ج": المقابلات.

8- العمدة: 56.

134 قوله: "إِذْ هَذَا الزَّائِد أَجْرَام مُتحيِّزَة وَأَعْرَاض قَائِمَة بِهَا"[1] / الوصفان كاشفان، إذ الجرم هو المتحيز، والعرض هو القائم بالمتحيز، وأراد بهذا أن يبين أن الأجسام كلها متماثلة مركبها وبسيطها، كثيفها ولطيفها، نورانيها وظلمانيها، حتى إن جرم النار مثلا متحد مع جرم الماء، وجرم التراب مع جرم القمر، وهذا مذهب المتكلمين.

{مذهب المتكلمين والحكماء في تماثل الأجسام}

قال الشيخ سعد الدين في المقاصد عند الكلام على أحكام الأجسام[2]: «فمنها أن الأجسام متماثلة أي متحدة الحقيقة، وإنما الاختلاف بالعوارض، وهذا أصل ينبني عليه كثير من قواعد الإسلام، كإثبات القادر المختار وكثير من أحوال النبوءة والمعاد، فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد أن يكون بمرجح مختار، إذ نسبة الموجب إلى الكل على حد سواء، ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار، والحرق على الماء، ثبت جواز ما نقل من المعجزات وأحوال <يوم>[3] القيامة.

---

[1]- العمدة: 56.

[2]- الجسم بالكسر وسكون السين المهملة في اللغة: الجرم وكل شيء عظيم الخلقة. وعند أهل الرمل اسم لعنصر الأرض، وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين. أحدهما: ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي. وثانيهما: ما يسمى جسما تعليميا إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية ويسمى ثخنا، وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، والقيد الأخير للاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم.

والحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة إلى مركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان، وإلى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء. وقسموا المركب إلى تام وغير تام، والبسيط إلى فلكي وعنصري. وتارة إلى مؤلف يتركب من الأجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية، وإلى مفرد لا يتركب منها الخ... كشاف اصطلاحات الفنون/1: 367 وما بعدها.

[3]- سقطت من نسخة "ج".

ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين، على أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة، وأنها متماثلة لا يتصور اختلاف حقيقتها، ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الأجسام بالحقيقة، من جعل بعض الأعراض داخلة فيها»[1] انتهى. وهذا مذهب المتكلمين وهو المعتمد.

وذهب الفلاسفة إلى أن الأجسام متخالفة بالحقائق، وعليه جرت المناطقة في تقسيم الأجناس بالفصول، وهذا يلهج به أرباب الفنون كلها من غير نكير، فيقولون هذا التعريف حد حقيقي أو رسم.

قال السعد: «ومن أفاضل الحكماء من توهم أن المراد بتماثلها، اتحادها في مفهوم الجسم، وإن كانت هي أنواعا مختلفة مندرجة تحته، فتمسك بأن الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم، من غير وقوع قسمة فيه، فلذلك اتفق الكل على تماثله، فإن المختلفات إذا جمعت[2] تحت حد واحد وقع فيها التقسيم ضرورة، كما يقال: الجسم هو القابل للأبعاد الثلاثة، أو المشتمل عليها، فيعم الطبيعي والتعليمي.

-قال:- ومنشأ هذا التوهم استبعاد أن يذهب عاقل إلى أن الماء والنار حقيقة واحدة، لا تختلف إلا بالعوارض، كالإنسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان، كيف ولم يسمع نزاع في أن الجسم جنس بعيد»[3] انتهى. والكلام في المسألة شهير.

وقد جرى المؤلف في شرح الصغرى، على اصطلاح المناطقة عند تفسير المماثلة، بجعل الإنسان مثلا مباينا للفرس / في الحقيقة، <وذلك منه يحتمل لأن يكون رايا أو فرضا>[4]. 135

---

[1]- نص منقول مع تصرف يسير من شرح المقاصد/3: 83.

[2]- وردت في نسخة "ج": اجتمعت.

[3]- قارن بشرح المقاصد/3: 84.

[4]- ساقط من نسخة "ج".

{اختلاف المتأخرين من الفاسيين في المسألة}

وقد اختلف المتأخرون من الفاسِيين[1] في هذه المسألة، فذهب بعضهم إلى أن الحقائق كلها متماثِلة، لا تختلف إلا بالعرضيات والناطقية ونحوها من العوارض، ولذلك صح مسخ الإنسان قردا مثلا، وذهب بعضهم إلى أن الناطقية ونحوها ذاتي، والإنسان مثلا ليس مجرد الجسم[2] بل مع انضمام المجرد وهو النفس، ولا يلزم من تماثل الأجرام تماثل الحقائق، إذ لا يلزم من تماثل جزئي[3] حقيقتين تماثل الحقيقتين، ولا يشكل معه المسخ، ولا يلزم فيه انقلاب حقيقة، لأن الإنسان مثلا لا يكون مع المسخ إنسانا، وإنما يمسخ بعد رفع الناطقية عن جرمه، ويعوض عنها[4] خاصية ما مسخ إليه.

قلت: بناء على أن الممسوخ خرج عن[5] نوعه بالمسخ وفيه قولان.

وبالجملة، فاختلاف الحقائق مبني على أن الروح مجرد، فمن يقول بالتجريد من المتكلمين كالغزالي[6] والحليمي[7] والراغب[8] تبعا للحكماء، فالحقائق عنده تختلف، وإن كانت الأجرام في أنفسها متماثلة. ومن يقول بكون الروح جرما ساريا في البدن، وهم جمهور المتكلمين، فلا اختلاف أصلا، إذ لا حقيقة وراء هذه الأجرام وهي متماثلة.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": الجسم.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ب": الجرم.

[3]- وردت في نسختي "ب" و"ج": جزء.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ب": منها.

[5]- وردت في نسختي "ج" و"ب": من.

[6]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 136.

[7]- هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني (403/338 هـ). الفقيه القاضي الشافعي، كان رئيس أهل الحديث فيما وراء النهر، له "المنهاج في شعب الإيمان" و"أحوال القيامة". شذرات الذهب/3: 167. الأعلام/2: 235.

[8]- الحسن بن محمد بن المفضل أبو القاسم الأصبهاني الملقب بالراغب (ت: 502 هـ)، العلامة الماهر المحقق الباهر، الأديب المفسر. جمع بين الشريعة والحكمة في كتبه. له: "المفردات في غريب القرآن"، "الذريعة إلى مكارم الشريعة" و"جامع التفاسير" وغيره. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 362، كشف الظنون/2: 487، بغية الوعاة/2: 297.

واعلم أن في كلام المصنف وقوله: "بَيْنَ هَذَا الزَّائِدِ وَالعَالَم كُلِهِ"[1] إيهام وقوع التماثل بين العالم كله، حتى بين الجواهر والأعراض، لكن بين[2] المقصود منه ما بعده.

{في تعريف المثلين}

قوله: " وَالمِثْلاَن يَجِب اسْتِواؤُهُمَا..."[3] الخ، لأجل هذا يقال في تعريف المثلين <هما>[4] المتساويان[5] في كل ما يجب ويجوز ويستحيل، وذكر الإمام في الإرشاد في تعريف[6] المثلين ثلاث عبارات «الأولى: كل موجودين[7] ثبت لأحدهما من صفات النفس ما ثبت للآخر، الثانية كل موجودين يسد أحدهما مسد الآخر، الثالثة: الموجودان اللذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل» ثم قال: «والأولى العبارة الأولى»[8].

فقال تقي الدين المقترح: «إنما جعل الأولى هي العبارة الأولى، لأن قول القائل يسد أحدهما مسد الآخر، <قضية تعقل على الجملة بين المختلفين، فإن الضدين يسد أحدهما مسد الآخر>[9] في حصول شرط بقاء الجوهر وليس مثلا، وإن قال هذا القائل إنما أريد أن يسد مسده من كل الوجوه،

---

[1]- العمدة: 56.

[2]- وردت في نسخة "ج": يبين.

[3]- العمدة: 56.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- وردت في نسخة "أ": المستويان.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": لتعريف.

[7]- في هذا النص بعض الاضطراب في النقل وتمامه كما هو وارد في الإرشاد في تعريف المثلين والخلافين قول إمام الحرمين:«فالمثلان كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر وربما قيل في حدهما: هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل، والولى العبارة الأولى. والمختلفان كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني». الإرشاد: 34.

[8]- قارن بالإرشاد: 34.

[9]- ساقط من نسخة "ج".

فلا يمكنه أن يريد به ما يخرج من [بعض][1] الوجوه عن أن يكون من صفات النفس، فلابد أن يعمم في جميع صفات النفس، فرجع حاصله بعد التطويل / إلى العبارة الأولى. 136

-قال:- والعبارة الثانية تبين التماثل في الأحكام[2] اللازمة عن التماثل، وهذا فرع ثبوت التماثل، فلهذا قال: «والأولى العبارة الأولى»، قال: «ويتجه على العبارة الأولى أن يقال <إن>[3] قولنا ثبت لكل منهما ما ثبت للآخر».

فنقول الذي يثبت لأحدهما عينه لا يثبت للثاني، وإن قلت ثبت للثاني مثله فالكلام في تفهيم معنى التماثل، فليعبر بصيغة أخرى تشعر بالمشابهة والماثلة في جميع صفات النفس من غير ذكر لفظ التماثل.

قوله: "إِذْ لَو اخْتَلَفَ العَالَم..."[4] الخ، إن قيل: في هذا الكلام مصادرة من وجه، ومصادرة ودور من آخر، الوجه الأول: أن اللازم في الدليل لا سبيل إلى أن يقال: هو الاختلاف في جميع الواجبات، بل في البعض، وذلك البعض هو القدم والحدوث، فيئول حاصله إلى اتحاد المقدم[5] والتالي، وما هو هكذا غير منتج شيئا، الثاني: أن الاستواء في القدم والحدوث فرع التماثل، وبالضرورة لا يسلم التماثل ما لم يقع الاستواء في القدم والحدوث وغيرهما، فيكون التماثل فرعا عن الاستواء المذكور، فللخصم أن يمنع الاستواء ويمنع التماثل.

فالجواب عن الأول: أن اللازم هو مطلق الاختلاف فيما يجب، ولا اتحاد أصلا عند من له أدنى مشاركة، وعن[6] الثاني أن ذلك لا يلزم إلا لو كان القدم أو الحدوث[7] وصفا نفسيا ليتحقق به

---

[1]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": بالأحكام.

[3]- سقطت من نسخة "ج".

[4]- العمدة: 56. تمام الفقرة قول السنوسي: «إذ لو اختلف العالم بأن يكون بعضه قديما وبعضه حادثا لكان مختلفا فيما يجب».

[5]- وردت في نسخة "ب": القدم.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ب": على.

[7]- وردت في نسخة "ب": والحدوث.

التماثل، كيف وصفات الجواهر النفسية من التحيز وشغل الفراغ وقبول الأعراض ونحوها كما مر، قد تحققت وإن لم يتحقق القدم والحدوث، وتبين[1] استواء الأجرام فيها فثبت التماثل بينها[2]، وأما القدم والحدوث فليسا[3] صفتين نفسيتين بل لازمين لها، وغاية الأمر أن الاستواء المذكور يكون عدمه دليلا على عدم التماثل، ولا يكون وجوده دليلا على التماثل حتى يتوقف ثبوت التماثل عليه.

فإن قيل: هذا مسلم إن سلم أن الأوصاف النفسية للجرم ما ذكر، ولم لا يقال لعل هناك أوصافا نفسية غير ما علمناه في بعض الأجرام ملزومة للقدم، وأخرى في بعضها ملزومة للحدوث.

قلنا: لا خفاء أن من فهم حقيقة مسمى الجرم أحاط علما بأوصافه النفسية، ولو كان يجوز هذا الاحتمال لم يوقف على حقيقة شيء ما.

قوله: "وَهُو نَقيضُ القِدَم..."[4] الخ، الضمير عائد على جواز "سبق العدم"[5] المفهوم من "جاز" أو على الاحتياج، وعلى كل فالمراد ب"نقيض القدم" المساوي لنقيضه.

137 / قوله: "لَيْس لَهَا وُجُود زَائِد..."[6] الخ، إن قيل: من جملة النفسيات التحيز مثلا، وهو أمر زائد عند مثبتي الحال، وكذا غيره، فكيف يصح هذا الكلام؟.

قلنا: المراد عند من لا يثبت الحال، أو المراد[7] الزيادة في الوجود الخارجي، وما ذكر ليس كذلك عند الجميع.

1- وردت في نسخة "ج": يتبين.

2- وردت في نسخة "ب": بينهما.

3- وردت في نسخة "ب": فليستا.

4- العمدة: 56. تمام كلام السنوسي ليتضح سياق الفقرة: «... وبيان الملازمة أن القدم لا يكون إلا واجبا للقديم وبرهانه ما يأتي من كون القدم لو كان جائزا للقديم لجاز عليه سبق القدم فيحتاج إلى مخصص يخصصه بالوجود بدلا عن العدم المجوز وهو نقيض القدم المفروض، فيلزم أن يكون قديما غير قديم وهو تهافت، وهذا معنى قولي والقدم لا يكون إلا واجبا للقديم».

5- وردت في نسخة "ب": القدم.

6- العمدة: 57.

7- وردت في نسخة "ب": والمراد.

قوله: "وَهُو لاَ يَكُونُ إلاَّ صِفَةَ نَفْسِيةٍ أَوْ لاَزِماً لَهَا"[1] الجملة اعتراضية بين المبتدأ والخبر، والضمير عائد على الحكم الواجب، وأنه لا يكون إلا صفة <نفسية>[2] كالتحيز للجرم، أو لازما لها كالحدوث والافتقار اللازمين للتحيز.

فإن قيل: أما اختصاص أحدهما بحكم واجب، هو وصف نفسي فدليل على عدم التماثل، وأما اختصاصه بحكم لازم لصفة نفسية فلا يدل على عدم التماثل، إذ اختصاصه باللازم للوصف النفسي، لا يدل على اختصاصه بالوصف النفسي ضرورة أن وجود اللازم لا يدل على وجود الملزوم.

قلنا: هذا عند التساوي، أو نقول: إن اختصاص أحدهما باللازم دليل على انتفاء ذلك اللازم في الآخر الدال على انتفاء ملزومه، الذي هو الوصف النفسي فيه، فلا يشتركان في جميع صفات النفس، فلا يكون إذا مثلا له كما قال المصنف[3]، وهذا أبين.

{أصل العالم وفرعه عاجز عن إيجاد نفسه والكل يسبح بحمدالله}

قوله: "كَالمَاءِ لِلنَّبَاتِ"[4] يصح أن يراد بالأصل العناصر الإبداعية، وبالفرع ما عداها، وهو أشمل.

قوله: "وَالعَالَم كُلُّه مُتَماثِل"[5] كأنه على حذف مضاف كما مر أو موزع.

قوله: "لَهُ غَايَةَ الكَمالِ"[6] هو جملة وصف[7] ل"مُبدِع".

1- العمدة: 57.

2- سقطت من نسخة "ج".

3- جاء في هذا قول السنوسي: «... لأن التماثل يقتضي استواء المثلين في جميع صفات النفس، أي الصفات التي ليس لها وجود زائد على الذات، واختصاص احدهما بحكم واجب، وهو لا يكون إلا صفة نفسية أو لازما لها بوجوب انفراد أحدهما عن مثله بصفة نفسية فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكون إذن مثلا له كيف وقد تحقق أنه مثل له، فقد لزم أن يكون مثلا غير مثل وهو تهافت».

4- العمدة: 57.

5- نفسه: 57.

6- نفسه: 57.

7- وردت في نسخة "ج": صفة.

قوله: "بِلسَانِ الحَالِ أَوْ بِلسَانِ المَقَالِ"[1] الأول في كل جرم بل وفي كل[2] عرض أيضا، والثاني فيما له الكلام وإن لم يكن له لسان، فالعطف شبيه بعطف الخاص على العام، ولا يريد حصول الأمرين في كل شيء، وإن[3] لم يلائم قوله بعد "وَقِيلَ..."[4] الخ.

قوله: "وَالشُّكْر"[5] هو عطف على "العَجْز" أو على "الإِدْرَاك".

قوله: "وَقِيلَ إِنَّ التَّسْبِيحَ فِي الآيَةِ عَلَى ظَاهِرِه..."[6] الخ، جرى أولا على أنه ليس على ظاهره، بل بمعنى الدلالة على عظمته وجلاله تعالى. قال المهدوي[7] في تفسيره لهذه الآية: «قال الحسن: كل شيء فيه روح يسبح، يعني فهو عام أريد به الخصوص.

وقال النخعي[8]: «هو عام فيما فيه روح وفيما لا روح فيه، حتى صرير الباب، واحتجوا بتكليم الجمادات كالشجر والمدر للنبي ﷺ، وقيل تسبيح الجمادات أنها تدعوا الناظر إليها أن يقول سبحان الله، وقيل تسبيحها ما فيه من معنى الدلالة / على خالقها»[9] انتهى. وعلى هذا الأخير جرى المصنف أولا، وعلى قول النخعي مر ثانيا. 138

1– العمدة: 57.

2– وردت في نسخة "ب": وبكل.

3– وردت في نسختي "أ" و"ج": وإلا.

4– العمدة: 57.

5– نفسه: 57.

6– نفسه: 57.

7– انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 129.

8– إبراهيم بن يزيد بن قس بن الأسود أبو عمران النخعي (.../96 هـ). كان من أكابر التابعين صلاحا وصدق رواية. انظر ترجمته في طبقات ابن سعد/6: 493 وحلية الأولياء/4: 219.

9– يراجع في الموضوع كتاب مشرب العام والخاص لليوسي بتحقيقنا/2: 208 وما بعدها.

وقال الواحدي: «التسبيح في هذه الآيات الدلالة على <أن>[1] الله تعالى خالق حكيم، مبرأ من الأهواء[2]، والمخلوقون والمخلوقات كلها تدل على هذا. وقوله: ﴿وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[3] مخاطبة للكفار، لأنهم لا يستدلون ولا يعتبرون» انتهى، وهو قول المصنف أولا.

وذكر ابن عطية[4] أن بعض من حمل التسبيح على ظاهره احتج بقوله تعالى: ﴿لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ إذ الدلالة تفقه، قال: «وهذا غير لازم، إذ الخطاب للكفار وهم لا يفقهون الدلالة» وقد استدل به المصنف في غير هذا الكتاب على عكس هذا.

{اختلاف الناس في صفة الحياة}

قوله: "إِذْ لاَ يُشْتَرَطُ فِي الحَيَاةِ..."[5] الخ، اختلف الناس في الحياة بعد اختلافهم في معناها في حقنا، هل هي صفة تقتضي الحس، والحركة مشروطة باعتدال المزاج، أو قوة هي مبدأ الحس والحركة، أو هي قوة تتبع[6] اعتدال النوع، ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية؟.

فذهب جمهور المتكلمين إلى أن المعنى المسمى بالحياة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني، لجواز أن يخلقها الله تعالى في الجمادات والبسائط[7].

قال الشيخ سعد الدين: «والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الأربعة، وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري، يتكون من لطافة الأخلاط، تنبعث من التجويف الأيسر من القلب، ويسري إلى البدن في عروق نابتة من القلب تنسمى بالشرايين.

1- سقطت من نسخة "ج".

2- وردت في نسخة "ج": والأسواء.

3- تضمين للآية 44 من سورة الإسراء.

4- عبد الحق بن أبي بكر غالب الغرناطي (481/542هـ) القاضي والفقيه المفسر، من كتبه "المحرر الوجيز" الذي كان من أهم مصادر كثير من المفسرين الذين جاءوا بعده. بغية الملتمس: 376، التفسير والمفسرون للذهبي/1: 238، الديباج المذهب/2: 57.

5- العمدة: 57.

6- وردت في نسخة "ج": تسع.

7- البسائط جمع بسيطة وهي الأرض وما انبسط واستوى منها.

وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة إلى [أن][1] هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية، وتفرق الأجزاء، وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي، وبعدم سريان الروح في العضو لشدة، أو لشدة ربط يمنع نفوذه.

ورد بأن غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط، بحيث يمتنع بدون تلك الأمور»[2]، انظر تمامه في شرح المقاصد.

قوله: "مَخصوصَة"[3] كان الأولى حذفه لإيهامه اشتراط مطلق البنية وليس كذلك، اللهم إلا أن يريد بالبنية مطلق المحل، فيكون القيد حينئذ صحيحا فافهم.

قوله: "وَالمَطلُوبُ أعَم مِنْ هَذا..."[4] الخ، ظاهر هذه العبارة فاسد لوجهين[5]: أحدهما: أن الكلية أخص من الجزئية لا أعم، ثانيهما: أن ما أنتجه الدليل على هذا يكون أخص من المطلوب، ولا خفاء عند <كل>[6] من له أدنى مشاركة بعلم الاستدلال[7]، أن الدليل إذا أنتج ما هو أخص [من المطلوب][8] كان كافيا، كما لو أنتج عين المطلوب، ولا اعتراض حينئذ ضرورة أن الأخص / يستلزم الأعم، وإنما الاعتراض عند العكس، وهو أن ينتج ما هو أعم من المطلوب، فصواب العبارة أن يقول: والمطلوب أخص من هذا، لكنه أراد بالعموم معنى الكثرة فقط من غير مراعاة

139

---

[1]– سقطت من جميع النسخ الخطية والزيادة من شرح المقاصد المطبوع.
[2]– قارن بما ورد في شرح المقاصد/2: 294.
[3]– العمدة: 57. قال الإمام السنوسي في تمام الفقرة: «وقيل إن التسبيح في الآية على ظاهره في جميع الموجودات، إذ لا يشترط في الحياة والعلم وغيرهما من الصفات بنية مخصوصة عند أهل السنة، فإن قلت برهانكم السابق والآتي بعده إنما ينتجان الحدوث لجميع الجواهر وأعراضها، والمطلوب اعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى».
[4]– نفسه: 58.
[5]– وردت في نسخ "ج": من وجهين.
[6]– سقطت من نسخة "ج".
[7]– الاستدلال: تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر، فيسمى استدلالا آنيا، أو بالعكس ويسمى استدلالا لميا، أو من أحد الأثرين إلى الآخر. التعريفات: 17.
[8]– ساقط من نسخة "أ".

الاصطلاح المشهور، فمراده أن الدليل لم ينتج جميع المطلوب، وإنما أنتج البعض منه، وبقي[1] البعض الآخر، ولا مشاحة.

{الكلام في الزائد على الجواهر والأعراض}

قوله: "فِي إِبْطَالِ الزَّائِدِ..."[2] الخ، الزائد على الجواهر والأعراض هو ما ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وهو المجرد، والمتكلمون ينكرون أن يكون لهذا القسم وجود، وأثبته الفلاسفة وجعلوا منه النفوس والعقول، ومنه الملائكة وهي عندهم العقول المجردة والنفوس الفلكية، ومن أثبت الجن منهم جعلها مجردة أيضا. وقد ساعدهم بعض المتكلمين في النفوس البشرية وفي الملائكة.

وجمهور المتكلمين على بطلان ذلك لانبنائه[3] على مقدمات فلسفية فاسدة، مثل كون الصانع موجبا وواحدا من كل وجه، وكون الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ونفي الجزء وغير ذلك.

وعلى تسليم هذا القسم مع بطلان أصله المذكور فهو حادث، لأنه أثر الفاعل المختار لما تقدم، وسيجيء من بطلان العلة والطبيعة وإسناد كل ممكن إلى الواجب بذاته المختار، وكل ما هو أثر المختار لا يكون [وجوده][4] إلا حادثا، وهذا باعتراف الفلاسفة أنها ممكنة لذواتها، إلا أنهم اغتروا بأنها وإن كانت ممكنة بذواتها فهي قديمة بقدم عللها، وقد أبطلناه.

نعم، لو أنكر الخصوم إمكانها رأسا، فالرد عليهم حينئذ بالسمع الدال على حدوثها، لعدم توقف صحة السمع على حدوثها كما مر، وعدم برهان قاطع على قدمها حتى يخصص به النقل، فصح الاستدلال عليها بالنقل، [والحمد لله][5].

---

[1]- وردت في نسخة "ج": ونفي.

[2]- العمدة: 58. قال السنوسي: «قلت مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر وأعراضها ولهم في إبطال الزائد طرق كلها ضعيفة من أشهرها طريق التقسيم».

[3]- وردت في نسخة "ب": لابتنائه.

[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[5]- ساقط من نسختي "أ" و"ب".

{ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته}

قوله: "لَيْسَ نَفسُ حَقيقَته تَعالَى"[1] أي لأنه سلب، فيستحيل أن يكون نفس حقيقة الذات أو حقيقة [صفات،][2] الوجودية[3].

نعم، هو من السلوب التي تصدق على الباري تعالى، إذ هو تعالى ليس بمتحيز <ولا قائم بمتحيز>[4]، لكن صدقه على الله تعالى لا ينافي أن يصدق على غيره، فلم تنحصر القسمة إلا لو انتهت إلى ما لا يصح أن يصدق على غير الباري تعالى.

قوله: "تَخْصيصهُ بهِمَا"[5] أي تخصيص ما انتهى إليه التقسيم بهما، أي بالذات وصفات الذات، "فَلاَ تُفِيد القِسْمَة المَطلُوب"[6] من إبطال الزائد.

{الطرق التي استدل بها المتكلمون على إبطال الزائد}

قوله: "بَعْض مُحقِّقي المُتَأخِّرينَ..."[7] الخ، كأنه يريد تقي الدين المقترح، فإنه في شرح الإرشاد بعد أن / ذكر اختلاف المتكلمين والفلاسفة في المسألة، وأن المتكلمين استدلوا على إبطال الزائد بطرق: 140

«منها التقسيم المذكور في الشرح[8]، وأنه يرد بما ذكر المصنف، ومنها أنه لو قدر موجود خارج عن القسمين لزم أن يشارك الباري تعالى في أخص وصفه وهو التقدس عن الأحياز والأوضاع والأقدار والأشكال، وأن هذا ضعيف، فإن التقدس أمر سلبي وأخص وصف الشيء لا يكون سلبا.

---

[1]- العمدة: 58.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- وردت في نسخة "ب": حقيقة الصفات الوجوديات.

[4]- ساقط من نسخة "ج".

[5]- العمدة: 58.

[6]- نفسه: 58.

[7]- نفسه: 58.

[8]- قال السنوسي في بيان التقسيم المذكور: «قلت مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر وأعراضها ولهم في إبطال الزائد طرق كلها ضعيفة من أشهرها طريق التقسيم، قالوا كل موجود إما أن يكون متحيزا أو غير متحيز،»

{أخص وصف الباري صفة توجب التقدس}

ومنها أن أخص وصف الباري صفة توجب التقدس، فلو تقدس غيره فإما أن يكون باعتبار مشاركته في ذلك الأخص أو باعتبار غيره، فإن كان الأول لزم مماثلة واجب الوجود وهو محال، وإن كان الثاني لزم تعليل حكم واحد بعلتين، وأن هذا أيضا ليس بشيء، فإن التقدس سلبي لا يكون أخص ولا معللا بالأخص.

{واجب الوجود واحد قطعا}

ومنها أن واجب الوجود واحد قطعا، ولو تقدس غيره لكان واجب الوجود لوجهين، أحدهما، أن الإمكان يستدعي جهات التقابل <في>[1] الأقدار والأشكال والأزمان والمحال، فإذا انتفى الكل لم يعقل وجه الإمكان. الثاني، أن كل ممكن لابد أن يتعلق به تخصيص الواجب، فلو تقدس عن جهات التخصيص لم يتعلق به تخصيص فاعل فلم يكن ممكنا، وأن هذا أيضا مندفع بأنه لم تنحصر جهات التقابل في المكنات عقلا، ويتقابل في هذا الممكن المفروض وجوده وعدمه.

{الوجوه التي احتج بها الفلاسفة على ثبوت هذا الزائد}

وأن الفلاسفة احتجُوا على ثبوت هذا الزائد بأوجه منها:

{أحوال النفس الناطقة مباينة لأحكام سائر الأجسام}

أن أحوال النفس الناطقة مباينة لأحكام سائر الأجسام، فدل على أنها خارجة عن حكم الأجرام، وذكروا جملة من خواص الإنسان، مثل كون كل قوة في جسم تضعف عند الاستعمال، والأفكار العقلية تنمو عند الاستعمال، وأن هذا ليس بشيء، إذ لا مانع من اختصاص بعض الأجسام بأعراض لا توجد في غيرها، كيف وعندكم أن في خواص التراكيب من العجائب ما لا يحصى، وقد

=وغير المتحيز إما أن يقوم بمتحيز أو لا، فالمتحيز هو الجوهر والقائم به هو العرض وما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز هو الله جل وعلا وصفات ذاته، فهذه القسمة وإن كانت دائرة بين النفي والإثبات ضعيفة لأن ما انتهى إليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته، فللخصم أن يمنع تخصيصه بهما فلا تفيد القسمة المطلوب، والذي اختاره بعض محققي المتأخرين في هذه المسألة الوقف في وجود هذا الزائد وهو الظاهر عندي».

[1] - سقطت من نسخة "ج".

عرف العقلاء أن حجر المغناطيس يختص بجذب الحديد دون سائر الأجسام، وأن المعتمد لهم في هذه المسألة قولهم: إن إدراك المعاني الكلية لا يصح أن يكون بمتحيز، إذ كل متحيز قابل للقسمة، فلو قام بمتحيز لانقسم بانقسامه وذلك باطل، فتعين قيامه بغير متحيز وأن هذا مبني على أصلهم في نفي الجوهر الفرد، فاحتيج إلى البحث فيه، فتكلم على إثباته.

-قال:- وإذا بطل مسلك الفريقين، فالمختار في المسألة الوقف، فإن الموجود[1] المفروض لم تفهم حقيقته، فيحكم عليه باعتبارها، وليس ما علمناه متوقفا / عليه فيدل عليه، فتعذر العلم به بخلاف ما نقول في الصانع، فإنه وإن لم يعقل حقيقته إلا أن ما علمناه متوقف وجوده عليه» انتهى. 141

وكلامه يحتمل الوقف في الجواز أو في الوقوع أو فيهما، لأن بطلان دليلي الوجوب والامتناع يبقي احتمال الجواز وعدمه، وعلى الجواز فيحتمل الوقوع واللاوقوع، وليس الوقف في الحدوث والقدم، فإنه على تقدير وجوده حادث قطعا، وفي بعض نسخ هذا الكتاب التصريح بأن التوقف في وجود هذا الزائد، وهو الظاهر من عبارة المقترح، وقد تقدم أيضا في كلام الفهري أن المتكلمين لا يقولون بوجود زائد على الأجرام، لكن ظاهر احتجاجات المتكلمين أنها في الجواز.

فإن قيل: لا ينبغي أن يختلف في الجواز، وإلا لما صح إثبات الإله متقدسا عن الأحياز والأوضاع والأقدار والأشكال، فبالوجه الذي صح <به>[2] ثبوت الإله على هذه الصفة، يصح ثبوت هذا الزائد، وإنما ينبغي أن يكون الكلام في الوجود واللاوجود.

قلنا: لا خفاء في صحة وجوده من حيث تصوره، وإنما يأتيه الامتناع عند مانعيه من خارج، وهو أنه لو وجد شارك الإله في التقدس، أو لزم أن يكون واجب الوجود أو نحوه مما مر في الاستدلال، لكن تبين أن لا استحالة في وجوده، ولا دليل على الوجود، فالوقف أفضل، وبذا تعلم أن الوقف في الوجود هو الظاهر لا في الجواز.

---

[1] - وردت في نسخة "ب": الوجود.

[2] - سقطت من نسخة "ج".

{تقرير معنى حديث (كان الله ولا شيء معه)}

قوله: "وَلاَ شَيء مَعهُ[1]"[2] أي لا شيء في الأزل من غير الله تعالى، فدل على أن جميع غير الله حادث قسمين كان أو ثلاثة، لأن كل ما لم يكن في الأزل ثم كان بعد ذلك، فهو حادث ضرورة كونه مسبوقا بعدم، وانما قلنا غير الله تعالى، لأن صفاته العلية أزلية وليست غير الله، كما أنها ليست عينه. قال صاحب الحكم: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان»[3].

فقال أبو عبد الله ابن عباد[4]: «الأزمنة هنا أمور وهمية، لا وجود لها على التحقيق، والمقصود ألا شيء معه لثبوت أحديته،

فَلَمْ يَبْق إلاَّ الحَق لَمْ يَبْق كَائِـن	❖	فَـلاَ ثَمَّ مَوْصول وَلاَ ثَم بَايِـن
بِذَا جَاء بُرْهان العِيَان فَلاَ أرَى	❖	لِعَينِـــي إلاَّ عَيْنَـــه إذَا عَايَـــن

قوله: "عَلَى حُدُوثِ مَا سِوَى الله تَعالَى..."[5] الخ، أي ما هو غير الله تعالى كما نبهنا عليه قبل، ويصح أن يعتبر أن الله شامل للذات والصفات، كما ذكر المصنف في شرح الوسطى، فلا يحتاج حينئذ إلى القيد.

{جواب عن اعتراض يرد}

/ قوله: "وَحُدوث هَذَا الزَّائِد..."[6] الخ، هذا جواب عن اعتراض يرد، وهو أن يقال: لو استدل على هذا الزائد بالسمع لدار، لتوقف صحة السمع على حدوثه الدال على وجود الباري

---

[1]- جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب: ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ تمامه: (كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ).

[2]- العمدة: 58. قال السنوسي في بقية الكلام عن الفقرة: «فإن قلت: فبم تتفقون على هذا الرأي قدم الزائد إذا قدر وجوده؟ قلت: مختارنا فيه اللجا إلى السمع كان الله ولا شيء معه، وأجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله تعالى، وحدوث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتى يمتنع الاستدلال به عليه».

[3]- قارن بالحكم العطائية الكبرى، رقم: 37، ص: 98.

[4]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 129.

[5]- العمدة: 58.

[6]- نفسه: 58.

موصوفا بالصفات المصححة للفعل، الدال على أن المعجزة فعله، مصدقة للرسول الدال على أن الرسول صادق فيما أخبر به من حدوث هذا الزائد فيدور.

والجواب: أن الذي توقف عليه صحة السمع، إنما هو مطلق العالم لا جميعه، إذ أقل شيء من الجواهر والأعراض شوهد، وتحقق حدوثه دل على وجود الصانع موصوفا بالصفات، وثبتت الرسالة بذلك، وبقي سائر الأجرام والأعراض مستغنى عنه، يصح الاستدلال عليه بالسمع، كما مر في الاستدلال بالنفس، فما بالك بالزائد عليها[1]، فكيف لا يصح الاستدلال عليه بالسمع، وقد علم من هذا أن الاستدلال على حدوث بعض العالم بالسمع جائز، وعلى جميعه لا يجوز للدور المذكور، فاندفع أيضا ما يقال من أنه لم لم يستدل على حدوث جميع الجواهر والأعراض بالسمع كما استدل به على هذا الزائد؟.

قوله: "وَكُل مُمْكِن حَادِث..."[2] الخ، هو على حذف الموصوف أو الصفة، دل عليه <أن>[3] النزاع في هذا القسم الزائد، وهو موجود عند الخصم، ولولا التقدير لم يصح، إذ بعض الممكن ليس بحادث وهو المعدوم.

قوله: "وَهُو لاَ يَلْزَم عَكْسه..."[4] الخ، أي لا يلزم من عدمه عدم المدلول، وإنما يلزم طرده، أي يلزم من وجوده وجود المدلول [عليه][5]، فالعكس[6] والطرد[7] هنا يراد بهما <ما يراد>[8] في

---

[1] – وردت في نسخة "ج": عليهما.

[2] – العمدة: 58.

[3] – سقطت من نسخة "ج".

[4] – العمدة: 58.

[5] – سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[6] – هو في اصطلاح الفقهاء عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردا إلى أصل آخر، كقولنا: ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج، وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع، فيكون العكس على هذا ضد الطرد. التعريفات: 153.

[7] – هو ما يوجب الحكم لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت. نفسه: 141.

[8] – ساقط من نسخة "ج".

العلة، حيث <يقال>[1]: يجب اطرادها وانعكاسها في باب القياس، وكون الدليل يلزم طرده لا عكسه أمر شهير من غير نكير.

{بحث في طرد الدليل وعكسه}

وفيه بحث، وهو أن الدليل إما أن يراد به الموجد للشيء والمفيد له على ما هو شأن العلل، وإما أن يراد ما يلزم من العلم به العلم بشيء، فعلى الأول يلزم طرده وعكسه كما هو العلة، وهو ظاهر وليس بمراد. وعلى الثاني يلزم أيضا طرده وعكسه، أي يلزم من العلم بالدليل العلم بالمدلول، ومن عدم العلم بالدليل عدم العلم بالمدلول، فمتى تختلف الجهتان[2]؟.

نعم، إذا لوحظ الجانبان صح أن يقال: يلزم طرده ولا يلزم عكسه، أي لا يلزم من عدم العلم به عدم المدلول في نفسه لا عدم العلم به، لكن هذا تخليط وضرب لأحد المعنيين بالآخر.

والجواب: أن المراد التلازم، بمعنى أن الدليل مستلزم للمطلوب، وهو بحيث إذا نظر فيه علم / المطلوب، وبالضرورة لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم، فلا يلزم من عدم الدليل إذن عدم المطلوب مطلقا، أما باعتبار نفسه، فلأن الدليل ليس بمعنى العلة كما ذكر حتى يلزم من عدمه عدم المعلول، وأما باعتبار العلم به، فلجواز تعدد الأدلة على شيء، فلا يلزم من انتفاء بعضها ألا يعلم المطلوب من طريق آخر، بخلاف العلة فإنها لا تتعدد. 143

فإن قيل: هذا إنما هو في مطلق الدليل، وأما الدليل من حيث هو دليل فيلزم من عدم العلم به عدم العلم بالمدلول ولو[3] تعددت.

قلت[4]: إذا علمت أن الدليل يسمى دليلا وإن لم ينظر فيه لم يبق عندك سؤال، إذ المطلوب لو علم من وجه، فالوجه الآخر الصالح لأن يعلم منه هو دليل أيضا، وقد صدق عليه أنه انتفى ولم ينتف

1- سقطت من نسخة "ج".
2- وردت في نسخة "ب": الجهات.
3- وردت في نسخة "أ": وقد.
4- وردت في نسختي "أ" و"ج": قلنا.

العلم بالمطلوب، وإن اعتبرت الدلالة بالعلم[1] فلا مشاحة حينئذ، على أنا لو سلمنا كل ذلك، فالعلم الضروري[2] جائز أن يخلق لما مر من جواز انقلاب العلوم كلها ضرورية.

{مناقشة اليوسي للسنوسي في دليليه على عقيدة حدوث العالم}

قوله: "وَالفَرقُ بَينَه وَبَيْنَ الأَوَّل..."[3] الخ، ذكر المصنف في هذه العقيدة لحدوث العالم دليلين، أحدهما: النظر في خصوص النفس، وأنها لم تكن ثم كانت فهي حادثة، ثم النظر في سائر العالم، وأنه مماثل للنفس المشاهد حدوثها، فيجب الحدوث لجميعه، وهذا الدليل هو الأول الذي فرغ منه، ولم نر الآن من ذكره[4] غير المصنف، وتقدم أن في القرآن الإشارة إليه فيه: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[5]، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾[6] والآية الثانية تشير إلى الدليلين معا أيضا، وفي الحديث (مَنْ عَرفَ نَفسهُ عَرفَ رَبَّهُ)[7].

---

[1]- وردت في نسخة "ج": بالفعل.

[2]- يقسم المتكلمون العلم عدة تقسيمات فيقولون ينقسم العلم إلى قديم وحادث، والحادث إلى ضروري ونظري وتصوري وتصديقي. ويعتبرون العلم الضروري بما يحصل للنفس بلا اختيار، وبلا نظر واستدلال، ويقابله العلم الحاصل عن كسب العبد استدلالا كان أو غيره كالتصفية والرياضة. انظر بسط هذه الأقسام في قانون اليوسي بتحقيقنا: 119 وما بعدها.

[3]- العمدة: 59.

[4]- جاء في طرة ص: 108 نسخة "ب" ما نصه: «قول المحشي -يعني اليوسي- ولم نر الآن من ذكره، ذكره المنجور في حاشيته ناقلا له عن ابن مرزوق الحفيد. وكأن المحشي لم تكن عنده نسخة من المنجور».

[5]- تضمين للآية: 21 من سورة الذاريات.

[6]- تضمين للآية: 53 من سورة فصلت. وجاء في طرة نسخة "ب" ص: 108 «قوله: ﴿سنريهم آياتنا...﴾ الآية انظر ابن عطية، فإنه ذكر هذا المحمل ثم استبعده بما هو ظاهر إن طالعته، وذكر في الآية احتمالين آخرين، وهما أن المراد بالآيات الفتوح في الآفاق أي النواحي كاليمن والشام. وفي أنفسهم أي مكة، أو المراد بالآيات المجاعة».

[7]- للوقوف على مزيد التفصيل والبيان لأقوال العلماء في هذا الحديث راجع كتاب الحقيقة القلبية الصوفية: 94 وما بعدها.

{تقرير دليل الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر}

والدليل الثاني الذي شرع فيه الآن، هو الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على <حدوث>[1] الآخر، وهذا الدليل هو المعروف بين المتكلمين.

قال الفهري في شرح المعالم على قول الفخر «الأجسام محدثة خلافا للفلاسفة»[2] قدم هذه المسألة، لأنه لا طريق لنا عادة في معرفة وجود الباري سبحانه إلا بالاستدلال بالأثر على المؤثر، وبالصنع على الصانع، وعلى هذا جاءت الشرائع، قال الله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[3] الآية، وقال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ المَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾[4] إلى الأرض.

ثم فصل وجوها من الدلالات عليها وبينها في أنواع من المخلوقات، قال: «وعادة المتكلمين أن يترجموا هذه المسألة بحدوث العالم، ويحتجون فيها على إثبات الأعراض وحدوثها وملازمتها 144 / للأجرام، مع إبطال حوادث لا أول لها، ويتوصلون بذلك العلم إلى حدوث جملة الجواهر والأعراض، ويكتفون ببيان ذلك لاعتقادهم انحصار العالم في الجواهر والأعراض» انتهى.

{الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر هو سنة استدلال خليل الرحمن على عدم ألوهية الشمس والقمر بأفولهما}

واعلم أن هذا الاستدلال هو سنة إبراهيم خليل الرحمن، على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام، حيث استدل على عدم ألوهية الشمس والقمر بأفولهما، إذ الأفول تغير وكل متغير حادث، والحادث لا يكون إلها، وإلا لزم التسلسل كما سيأتي.

1 - سقطت من نسخة "ج".
2 - راجع كتاب معالم أصول الدين للرازي: 35.
3 - إبراهيم: 10.
4 - النحل: 2.

قال تعالى مخبرا عنه: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[1] إلى آخره، وينتظم منها قياس من الشكل[2] الثاني، وهو القمر آفل والإله ليس بآفل، أو ربي ليس بآفل، وقال تعالى في استدلاله على عدم ألوهية الأصنام: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ*وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[3]، ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾[4]، ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ*أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾[5] الآيات.

وفي إبطاله ألوهية النمرود لعنه الله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾[6] وهو قياس من الشكل الأول، مثل أن يقال أنت لا تقدر أن تأتي بالشمس من المغرب، وكل من لا يقدر، أو لا شيء ممن لا يقدر [أن يأتي بالشمس من المغرب فليس][7] بإله. قال تعالى في حقه: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾[8].

---

[1]- الأنعام: 76.

[2]- الشكل في الأصل هيئة الشيء وصورته، تقول شكل الأرض صورتها، والشكل أيضا هو المثل والشبيه والنظير، قال ابن سينا: مثل إدراك الشاة لصورة الذئب فيه شكله وهيئته، والشيء كلما بدل شكله تبدلت فيه الأبعاد المحدودة. والشكل المنطقي هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر والحد الأكبر، فإذا كان الحد الأوسط موضوعا في الكبرى ومحمولا في الصغرى كان القياس من الشكل الأول. راجع في الموضوع رسالة الحدود والنجاة لابن سينا: 264، كتاب المنطق لجميل صليبا: 43 وما بعدها.

[3]- الصافات: 95-96.

[4]- مريم: 42.

[5]- الشعراء: 72-73.

[6]- البقرة: 258.

[7]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[8]- الأنعام: 83.

{تقرير دليل آخر على حدوث العالم}

قوله: "نَظراً وَاحِدا وبِوَجْه وَاحِد..."[1] الخ، أشار بهذا الكلام إلى أن الدليل الأول، وهو الاستدلال على الحدوث بالتماثل، ليس النظر فيه واحدا ولا من وجه واحد. أما أولا، فلأنه ينظر في النفس حتى إذا تبين حدوثها انعطف على سائر العالم، فبين حدوثه بحدوثها فهذان نظران. وأما ثانيا، فلأن وجه حدوث النفس في النظر الأول أنها لم تكن ثم كانت.

ووجه حدوث باقي العالم في النظر الثاني أنه مماثل لما تحقق حدوثه، ومماثلته الحادث توجب [له][2] الحدوث، فهذان وجهان بخلاف الدليل الثاني، وهو الاستدلال على الحدوث بالتلازم.

وفيه بحث، لأنه يقال في هذا الثاني أيضا نظران ووجهان، وذلك أنه ينظر في الأعراض حتى إذا تبين حدوثها نظر في الأجرام، فبين حدوثها بحدوث الأعراض، فهذان[3] نظران.

ووجه الحدوث في الأول التغير، وفي الثاني التلازم فهذان وجهان، لا يقال الاستدلال هنا على الأعراض إنما هو لتصحيح المقدمة القائلة: الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة، لأنا نقول الدليل هو دليل ونظر في نفسه، ولا علينا / في كون نتيجته تؤخذ مقدمة في نظر آخر، [وإلا][4] ففي الأول يقال أيضا: بيان حدوث النفس هو تصحيح للمقدمة القائلة: سائر العالم مماثل للنفس الحادثة.

وقد يجاب بأن المراد بالنظر الواحد هنا، أنه التفت إلى جميع العالم التفاتة واحدة، وتصدى إليه بالاستدلال بخلاف الأول، فإنه التفت إلى النفس أولا، ثم بعد ذلك إلى سائر العالم وفيه نظر.

---

[1]- العمدة: 59. قال السنوسي في باقي الفقرة: «هذا دليل آخر على حدوث العالم، والفرق بينه وبين الأول، أن المستدل في هذا لم يخص نظره ببعض العالم دون بعض، بل نظر في جميعه نظرا واحدا وبوجه واحد، وفي الأول نظر في بعضه وهو ذات الإنسان حتى إذا حصل العلم بحدوثها ضرورة ودلته على وجود فاعل مختار ليس ذاته ولا جزءا منها انعطف على سائر العالم فاثبت حدوثه بحدوثها لتحقق المماثلة بينهما وحقق أن صانعه لا يمكن أن يكون ذاته ولا شيئا من العالم».

[2]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[3]- وردت في نسخة "ج" : وهذان.

[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

والأولى أن يقال: كلامه أولا وآخرا إنما هو في الجواهر ولا التفات له في هذه المقايسة إلى الأعراض، ولا شك أنه في الأول نظر في ذاته ثم نظر في سائر أجرام العالم، وهاهنا لم ينظر في الأجرام إلا نظرا واحدا بوجه واحد، والنظر الآخر ووجهه إنما هو في الأعراض، وهذا ظاهر، ويدل عليه إطلاق "العالم" في المتن عليها أولا وآخرا.

وهاهنا بحث آخر، وهو أن كلام المصنف، يقتضي أنه نظر أولا في حدوث النفس، ثم في حدوث سائر العالم وهذا باطل، فإن الدليل السابق في النفسِ هو قوله: «أنا لم أكن ثم كنت، وكل من لم يكن ثم كان فله موجد»، وهذا استدلال على وجود الصانع.

وأما حدوث النفس المذكور في المقدمة الصغرى، فلم يستدل عليه بشيء، وقد صرح في الشرح بأن الصغرى ضرورية، فأي نظر هاهنا؟.

وقد يجاب بأنه حذف الكبرى للعلم بها ومراده أن يقول: أنا لم أكن ثم كنت، وكل من لم يكن ثم كان فهو حادث، وهذا ينبو عنه الكلام مع ضعفه في نفسه، بل يدعي أنه جعل النتيجة إحدى المقدمتين وهو من المصادرة، لأن ما ذكر في الصغرى هو معنى الحدوث بنفسه، وليس الكلام في التسمية[1] بل في المعاني فليفهم.

فإن قيل: تقدم الاستدلال على أن الفاعل في النفس مختار وإبطال أن يكون علة أو طبيعة، وفي ذلك تحقيق حدوث النفس، وهو[2] نظر أي نظر.

قلت[3]: إبطال العلة والطبيعة إنما هو جواب عن القدم الذي يدعي لا استدلال على الحدوث، فإنه ضروري عند المستدل في النفس، وإنما يكون <في>[4] مثل ما ذكر دليلا عند من يسلك طريق

---

[1]- وردت في نسخة "ج": التسميات.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": وهذا.

[3]- وردت في نسخة "أ": قلنا.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

الإمكان، ويمكن الجواب بأنه أطلق <طريق>[1] النظر على ما هو أعم من الاصطلاحي السابق الشامل لمجرد التفات النفس، ومطلق التأمل والحدس، وقد مر جواز إطلاقه على ذلك، تأمل.

قوله: "**تُشاهَد طَارِئَة بَعدَ عَدَم وَمَعدُومَة بَعْد طُروء...**"[2] الخ، [ظاهر][3] هذا الكلام أن الأعراض تشاهد موجودة ومعدومة، أي في حال وجودها وفي حال عدمها، وليس / كذلك، إذ لا يشاهد إلا الموجود، ولكن المقصود بيان التغير وتسامح في العبارة، ويصحح التعبير بأحد وجهين، الأول: أن يقال[4] أطلق مشاهدة المعدوم على عدم مشاهدة الموجود مجازا، فكأنه يقول تشاهد موجودة ثم لا ترى. الثاني: أن يكون المعنى أنها تشاهد موجودة بعد العدم وموجودة قبل العدم، وهناك شيئان باعتبارين لتكيفها[5] أولا بالمسبوقية وثانيا بالسابقة فافهم. 146

قوله: "**وَالجَواهِرُ كُلُّها مُتَماثِلَة...**"[6] الخ، هذا استدلال على أن ما لم يشاهد فيه التغير، كسكون الأرض وحركة الفلك قابل للتغير، لماثلته لما شوهد فيه ذلك، كسكون الإنسان وحركته، ويستحيل أن ينفرد أحد المثلين على الآخر بحكم جائز أو واجب أو مستحيل كما مر.

تنبيــه: { المراد بعدم الانفراد بحكم جائز حيثما ذكر}

المراد بعدم الانفراد بحكم جائز حيث ما ذكر، هو أن أحد المثلين يستحيل أن يجوز في حقه شيء لا يجوز في حق المثل الآخر، وليس المراد وقوع ذلك الجائز والاتصاف به، فإن هذا يقع <فيه

---

[1] - سقطت من نسختي "ب" و"ج".

[2] - العمدة: 59. قال السنوسي في تقرير حدوث الصفات: «أما كون صفات العالم حادثة فدليله أنها متغيرة من وجود إلى عدم ومن عدم إلى وجود قبولا وحصولا وكل ما كان كذلك فهو حادث، فينتج صفات العالم حادثة، ودليل التغير المشاهدة في بعضها كالحركات والأصوات ونحوها، فإنها تشاهد طارئة بعد عدم ومعدومة بعد طرو والقبول فيما لا يشاهد فيه التغير كسكون الأرض والألوان ونحو ذلك».

[3] - سقطت من نسختي "أ" و"ب". وجاء في طرة ص: 110 من النسخة "ب" ما نصه: «وزاد سيدي عيسى في حاشيته على الصغرى هنا اعتراضين وأجاب عنهما فراجعه». والمقصود بعيسى المذكور السكتاني شيخ اليوسي وصاحب الحاشية على صغرى السنوسي.

[4] - وردت في نسخة "ج": يقول.

[5] - وردت في نسختي "أ" و"ج": باعتبار تكيفها.

[6] - العمدة: 59.

الانفراد كثيرا، فإن المثلين يكون أحدهما عالما أو جاهلا أو أبيض أو أسود أو متحركا أو ساكنا دون الآخر>[1]، لكن كل ما اتصف به أحدهما يجوز في حق الآخر، والجواز لا يستلزم الوقوع.

قوله: "إِلَى دَلِيلِ اسْتِحَالَة بَقَاء الأَعْرَاض"[2] أي فلم يلتفت إلى استحالة بقائها لعدم الالتفات إلى دليله، ففي العبارة كناية، ودليل الاستحالة سيأتي تحريره إن شاء الله <تعالى>[3] في فصل البقاء.

قوله: "لاَ بِالقَبُول"[4] إن جعل القبول بمعنى الإمكان كان أعم من الحصول، ضرورة كون الممكنة أعم من المطلقة، ولا يصح نفي الأعم عند صدق الأخص، وقول المصنف: "لا بالقبول" ظاهر في أن القبول مباين للأعم[5]، وهذا إنما يصح إن جعل بمعنى القوة، لكن قولهم في تعريف القوة: «أنها قبول الحصول[6] لما لم يحصل» يفيد أن القبول أعم من القوة لكونه أخذ جنسا في تعريفها[7]. والجواب أن المراد الإمكان ومراده لا بالقبول فقط.

قوله: "إِنَّ التَّغَيرَ مُطلَقاً"[8] أي سواء كان من عدم إلى وجود، أو من وجود إلى عدم كما بينه ما بعده.

1- ساقط من نسخة "ج".

2- العمدة: 60. قال السنوسي: «... فاستبان أن صفات العالم كلها تتغير إما بالحصول أو بالقبول، وهذا من غير التفات إلى دليل استحالة بقاء الأعراض، أما إذا التفتنا إليه فصفات العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول إلى العدم وإلى الوجود تغيرا واجبا، وأما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله أن التغير مطلقا يستحيل على القديم، لأنه إن كان من عدم إلى وجود كان وجوده طارئا بعد عدم وهو عين الحدوث وقد فرض قديما هذا خلف...».

3- سقطت من نسخة "ب".

4- العمدة: 60.

5- وردت في نسختي "أ" و"ج": لا أعم.

6- وردت في نسخة "ب": قبولا بحصول.

7- وردت في نسختي "أ" و"ب": لتعريفها.

8- العمدة: 60.

قوله: "هَذَا خُلْف"[1] يصح ضبطه بفتح الخاء من الخَلف ضد القدّام، كأنه مما ينبذ خلف الظهر لبطلانه، وبضم الخاء: ومعناه الكذب والباطل.

قوله: "مَعَ وُجُود السَّبَب"[2] أي وهو محال، لكن في السبب العقلي الذي هو العلة، وأما العادي أو الشرعي[3] فقد ينتفي مسببه مع وجوده [لوجود][4] مانع أو فوات شرط.

قوله: "وَإِنْ قُدِّر أَنَّ النَّفْيَ مَع / وُجودِ الطَّبِيعَة..."[5] الخ، لما كان ما ذكر لا ينهض جزما إلا في العلة، وأما[6] الطبيعة فقد ينتفي مطبوعها مع وجودها، لانتفاء شرط أو وجود مانع، بين حكمها بهذا الكلام مشيرا إلى السؤال وجوابه وهو واضح.

147

<قوله: "كَانَ مُحالاً"[7] أي كان هذا التقدير محالا>[8].

قوله: "إِذْ مَنْع القَدِيم..."[9] الخ، يعني أن دفع القديم الأصلي لهذا الضد العارض، أولى من دفع الضد العارض للقديم الأصلي، وإلا كان ترجيحا للمرجوح، فلفظة "السابق" نعت للقديم لبيان أولويته، و"وجوده" فاعل بالسابق و"لتجدد" معمول ل"منع" واللام للتقوية و"أولى" خبر "منع"، و"الطارئ" وصف ل"الضد"، لبيان أدنويته[10] ول"وجوده" معمول "منع" الثاني.

---

[1]- العمدة: 60.

[2]- نفسه: 60.

[3]- السبب في اللغة: الحبل الذي يتعلق به الإنسان ويتشبث به للارتقاء والانتقال. ومن ثم يطلق السبب أيضا على كل ما يتوصل به إلى غيره ويفضي إليه وعليه قوله تعالى ﴿وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾. أما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين فهو: «كل حادث ربط به الشرع أمرا آخر وجودا وعدما، وهو خارج عن ماهيته، أي أن وجود السبب يستلزم وجود المسبب، كما أن عدم السبب يستلزم عدم المسبب». المدخل الفقهي العام/1: 301-302.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- العمدة: 60.

[6]- وردت في نسخة "ب": وكما ان.

[7]- العمدة: 60.

[8]- ساقط من نسخة "ج".

[9]- العمدة: 60.

[10]- وردت في نسخة "ج": أولوية.

تنبيه: {استدراك اليوسي على السنوسي في إغفاله حكم الشرط الفائت}

بين المصنف حكم الضد، وأغفل حكم الشرط الفائت، وبيانه أن يقال: إما أن يقدر الشرط شرطا في نفس الوجود ولا يتصور هنا فواته، والفرض أن الوجود قد حصل، وإما أن يقدر شرطا في الاستمرار، وحينئذ إذا فات نقلنا الكلام إلى سبب فواته وتسلسل، ولزم فيه ما لزم في العلة والطبيعة إذا عدمتا، وكأنه لأجل هذا المعنى سكت المصنف عنه.

{أقوال المتكلمين في استحالة عرى الموصوف عن صفاته}

قوله: "جِرْم لَيْس بِمُتحرِّك وَلاَ سَاكِنٍ..."[1] الخ، هذا ما عند المتكلمين، وهو أن الجرم دائما إما أن يكون متحركا أو ساكنا على الحقيقة، وبينوا الحصر بأنه إن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة، وإن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون، ومن ثم يقال: الحركة حصول أول في الحيز الثاني، والسكون حصول ثان في الحيز الأول كما مر.

وأورد عليه أن جوهرا فردا، لو خلقه الله تعالى ولم يخلق معه جوهرا آخر[2]، فكونه في أول زمن الحدوث ليس بحركة ولا سكون، بل ولا اجتماع ولا افتراق، فارتفعت الأكوان كلها عنه.

وأجيب: بأنه[3] سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز، وهو سكون بالاتفاق، واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه.

{قول الأستاذ الإسفراييني}

وقال الأستاذ[4]: «إنه سكون في حكم الحركة، حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز».

1- العمدة: 60.

2- وردت في نسخة "ب": جواهر أخر.

3- وردت في نسخة "ج": بأنها.

4- المقصود به الإسفراييني السابق الترجمة.

{قول السعد التفتازاني}

قال المولى سعد الدين: «وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر، بل طريقه أن يقال: إنه إن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة، وإلا فسكون، -قال:- ويرد عليه السكون بعد الحركة، حيث يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر، وإن كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز أيضا، فالأولى أن يقال: أنه إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة / وإلا فسكون، أو يقال: أنه إن كان حصولا أولا في حيز ثان فحركة وإلا فسكون، فيدخل في السكون الكون في أول زمن الحدوث» انتهى الغرض منه.

148

{قول القاضي الباقلاني}

وذهب القاضي[1] إلى: «أن كل حركة سكون من حيث إنها دخول في حيز، وليس كل سكون حركة كالكون الثاني، وهذا لا يقدح في ما مر لبقاء منع الخلو» انظر تمام المباحث في شرح المقاصد، وطريق الحصر في الأقوال الأربعة تقدم.

قوله: "عُرْو الأَجْرام"[2] المعروف في اللغة أن يقال: عرى عريا وعراء، وهذه المادة يائية، وأما عراه يعروه بالواو، أي غشيه طالبا لمعروفه فلا مدخل له هنا.

{أقوال المتكلمين في خلو الجواهر عن الأعراض}

قوله: "مِنْ أَجْنَاس الأَعْرَاض..."[3] الخ، إشارة إلى أن الذي يستحيل التعري عنه هو الأجناس لا الأشخاص، فإنه يجوز العراء عنها، بل يجب في كل ما اتصف بضده، لكن لا يعرى عن

---

[1]- المقصود به أبو بكر الباقلاني انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 158.

[2]- العمدة: 61. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة وما بعدها قوله: «... وإن شئت فاستدل باستحالة عرو الأجرام عن الأكوان على استحالة عروها عما عداها من أجناس الأعراض وذلك أن قبول الموصوف بجميع صفاته نفسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات لئلا يلزم التسلسل في احتياج القبول إلى قبول وهلم جرا، فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها لكن العرو عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة عرو الأجرام عن الأكوان وعن الحوادث فيلزم أن لا يجوز عرو الأجرام عن غيرها...».

[3]- نفسه: 61.

ذلك الجنس، بحيث لا يتصف مثلا بهذا العرض ولا بضده، وهذا فيما يقبله، وإلا فالحجر مثلا لا يتصف بالعلم ولا بالجهل.

هذا إن أريد بالجنس ما هو أعم، وأما إن أريد الأجناس الحقيقية <التسعة>[1] فلا يخلو عنها جرم، على أن هذا أيضا لا يعم، إذ الجوهر الفرد مثلا خال عن جنس الكم، وهذا كله مراد المصنف، فإن الكلام في أجناس ما يقابله[2].

{قول إمام الحرمين}

وقال الإمام في الإرشاد: «مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو عن كل جنس من الأعراض»[3].

{قول تقي الدين المقترح}

وقال تقي الدين المقترح: «مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو عن واحد من كل جنس من أجناس الأعراض، فإن كان العرض مما له ضد فلا يخلو عنه أو عن مثله أو عن ضده، وإن لم يكن له ضد فلا يخلو عنه أو عن مثله»، وعبر عنه بأنه لا يخلو عن واحد من جنسه.

-قال-: «ونقل عن بعض الملحدة أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع الأعراض، وكذلك نقل عن الصالحية وهم منسوبون إلى صالح قبة[4] من أوائل المعتزلة، ونقل عن بعض المعتزلة أنه يجوز الخلو عن الأكوان، هذا ما نسب إلى البصريين من المعتزلة، ونقل عن الكعبي[5] ومتبعيه جواز الخلو عن الأكوان» انظر تمامه.

1- سقطت من نسخة "ج".

2- وردت في نسخة "ب": الأجناس ما يقبله.

3- قارن بالإرشاد: 23.

4- المقصود به صالح بن مسرح التميمي كان خارجيا ومن مشاهير المعتزلة، وأتباعه في مذهبه يسمون الصالحية، وقد قتل عام 76 هـ كما يذكر الإسفراييني في كتابه التبصير، وقد ذكره صاحب الفرق بين الفرق ص: 18 وقدره من جملة المعتزلة، ولم يفصل فيه القول..

5- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 203..

قوله: "لاَ يُختَلفُ فِيهَا"[1] أي في جميع صفاته، على أن ضمير "يختلف" لـ"القبول" أو لـ"الموصوف" وهو أظهر.

قوله: "لِئلاَّ يَلزَم التَّسلسُل..."[2] الخ، بيانه أنه لو لم يكن القبول نفسيا لم تتصف به الذات حتى تقبله، إذ لا تتصف بصفة ما حتى تقبلها، والقبول حينئذ من جملة الصفات المحتاجة إلى القبول والتالي باطل، إذ لو توقف القبول على قبول، لكان ذلك القبول الموقوف عليه موقوفا أيضا على قبول آخر لماثلته للأول وهلم جرا، فيلزم الدور أو التسلسل.

149 / فتبين أن قبولها للصفات نفسي لها غير معلل، وهذا بيان كونه "لا يطرأ على الذات"، وبه يعلم أنه "لا يختلف فيها"، إذ التقسيم العقلي أنه إما أن يكون في الجميع نفسيا أو في الجميع غير نفسي، أو مختلفا، باطل الأخيران بما ذكر من الدليل فتعين الأول.

فإن قيل: قد يكون القبول موقوفا على شيء فلا يكون نفسيا، مثلا الجرم لا يقبل العلم إلا بعد أن يتصف بالحياة.

قلنا: هذا من قبيل الشرط، بمعنى أن الجرم الحي مثلا <هو>[3] الذي من صفات نفسه قبول العلم، وليس مما نحن فيه.

قوله: "فَلَوْ جَازَ العَرْو..."[4] الخ، مفرع على قوله: "نفسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات".

---

[1]- العمدة: 61. ووردت في نسخة "أ": يتخلف فيها. وتمام الفقرة قول السنوسي في العمدة: «... وذلك أن قبول الموصوف بجميع صفاته نفسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات لئلا يلزم التسلسل في احتياج القبول إلى قبول وهلم جرا، فلو جاز العدم عن بعضها لجاز العدم عن جميعها، لكن العرو عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة عرو الأجرام عن الأكوان وعن الحوادث فيلزم أن لا يجوز عرو الأجرام عن غيرها».

[2]- نفسه: 61.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- العمدة: 61.

قوله: "<باطل>[1] على الضَّرورَة"[2] قال تقي الدين: «وإنكار البديهة لا سبيل إليه» يعني فلا يلتفت إلى من ادعى جواز العرو عن الأكوان من المبتدعة كما مر ذكرهم[3]، إذ هو جحد للضرورة.

قوله: "وَأردنَا بِه بَعضهُ"[4] يعني فهو مجاز مرسل، ويصح أن يكون على حذف مضاف، أي أجرام العالم، فيكون مجازا حكميا فقط.

{برهان حدوث العالم يبنى على أربعة مطالب}

قوله: "تَنبِيه..."[5] الخ، أشار به إلى أن برهان حدوث العالم، ينبني على أربعة مطالب، أحدها: إثبات زائد على الأجرام، ثانيها: إثبات حدوث ذلك الزائد، ثالثها: إثبات أن الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد، رابعها: إبطال حوادث لا أول لها.

ووجه انبنائه عليها، أنك قد علمت أن هذا البرهان مرجعه إلى الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر، بمعنى أن الأجرام يستدل على حدوثها بحدوث الأعراض الملازمة لها، فلابد من إثبات زائد على الأجرام، لأن الشيء لا يلازم[6] نفسه.

ولابد من بيان حدوثه ليعلم بحدوثه حدوثها، ولابد من بيان أن الأجرام لا تنفك عنه لتصح الملازمة المقتضية للحدوث.

ولابد من بيان انتهاء هذا الزائد، وأن لجميعه أولا، وأنه لا وجود لجنسه ولا لشيء منه في الأزل، لأن وجه الاستدلال أن هذا الزائد لما كان حادثا مسبوقا بعدم، وجب أن يكون الجرم حادثا،

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 61.

[3]- وردت في نسخة "ب": ذكره.

[4]- العمدة: 61. قال السنوسي في سياق هذه الفقرة: «... هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي أشرنا إليه في الأصل، واعلم أنا أطلنا فيه لفظ العالم وأردنا به بعضه وهو الأجرام بدليل جعله موصوفا بصفات وقوله لاستحالة عروه عنها الضمير في عروه يعود على الموصوف وفي عنها يعود إلى الصفات»

[5]- نفسه: 61.

[6]- وردت في نسخة "ج": لا يلزم.

إن لو كان الجرم حينئذ قديما لعرى عن هذا الزائد ضرورة أنه لا وجود لهذا الزائد في الأزل لكونه حادثا، لكن عراءه عنه باطل لملازمته له، فكون الجرم قديما باطل وهو المطلوب.

فللخصم أن يمنع الملازمة ويقول: إن الجرم قديم، ولا يلزم أن يعرى عن ذلك الزائد إلا لو كان له نهاية، لكن لا نهاية لنوعه، مثلا حركات[1] الفلك وإن كانت كل واحدة منها حادثة مسبوقة بعدم، لكن ذلك النوع قديم، بحيث [إنه][2] ما من حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول، وهو معنى / "حوادث لا أول لها"، فحينئذ لو وجد الفلك مثلا في الأزل لم تلزم تعريته[3] عن الحركات لاستمرار نوعها في الأزل، فلابد من بيان أنه لا وجود لهذا النوع في الأزل، وهو مسبوق بعدم، كما أن الأشخاص مسبوقة بعدم، وهو معنى <إبطال>[4] "حوادث لا أول لها"، وبذلك يتم حدوث الأجرام. 150

{تقريرالأصل الثاني: حدوث الزائد وهو العرض، ينبني على أربعة أصول}

ثم الأصل الثاني، أعني حدوث هذا الزائد وهو العرض، ينبني على أربعة أصول، أحدها: إبطال قيام العرض بنفسه، ثانيها: إبطال انتقاله، ثالثها: إبطال كمونه وظهوره، رابعها: بيان استحالة عدم القديم.

ووجه انبنائه عليها، أنا إنما قلنا بحدوث هذا الزائد لأنه متغير من عدم إلى وجود، ومن وجود إلى عدم، وكل متغير حادث. فللخصم أن يمنع الصغرى ويقول: لا نسلم أنه متغير أصلا، أما أولا، فلأنا نقول إنه <إن كان>[5] كامنا في هذه الذات فظهر أو انتقل إليها من ذات أخرى، أو من قيام بنفسه فتوهمتم أنه وجد بعد عدم. وكذا ثانيا: نقول إنه كمن في هذه الذات بعد ظهوره أو انتقل

1- وردت في نسختي "أ" و"ب": حركة.

2- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

3- وردت في نسخة "ج": لم يلزم تعريه.

4- سقطت من نسخة "ب".

5- ساقط من نسخة "ج".

[منها][1] إلى غيرها أو إلى القيام بنفسه، فتوهمتم أنه عدم بعد وجود، فلابد من إبطال هذه الثلاثة، فيتحقق تغيره[2].

وذلك أن تقدير وجوده وأنه لم ينعدم أصلا على ما قال الخصم إذا حصرناه بالعقل[3] في ثلاثة احتمالات، وأبطلناها جميعا لم يبق له وجود أصلا فتحقق عدمه، ووجه الانحصار فيها: أن الجرم إذا تحرك مثلا ثم سكن فالحركة زمان السكون، إما أن تنعدم أو لا، فإن انعدمت فهو مطلوبنا، وإن لم تنعدم كما زعم الخصم، فإما أن تكون في محل أم لا، فإن لم تكن في محل فهي قائمة بنفسها، وإن كانت في محل فإما هذا المحل أو محل آخر، فإن كان هذا المحل فهي كامنة فيه، وإن كان آخر فلم تصل إليه إلا بالانتقال، فلا تخلو حينئذ من قيام بنفسها، أو كمون أو انتقال.

وكذا إذا حدثت الحركة في المحل بعد أن لم تكن فيه، فحدوثها إما من العدم، وهو مدعانا أولا كما يزعم الخصم، وحينئذ إما أن تكون قبل ظهورها في محل أو لا[4]، فإن لم تكن في محل فهي قائمة بنفسها، وإن كانت في محل فإما هذا المشاهد طريانها فيه أو غيره، فعلى الأول هي كامنة فيه، وعلى الثاني هي منتقلة إليه، وحينئذ لابد من إبطال انتقال العرض وقيامه بنفسه وكمونه وظهوره.

وقد ظهر لك من هذا التقسيم، أن قيام العرض بنفسه يستلزم الانتقال، فمتى بطل الانتقال بطل قيام العرض بنفسه، ثم إذا أبطلنا هذا كله وتبين أن العرض متى / لم يظهر فهو معدوم، سلم الخصم الصغرى وله أن يمنع الكبرى، وهي[5] قولنا كل متغير حادث، [وهو][6] بأن يقول: أما التغير من عدم إلى وجود فظاهر لأنه عين الحدوث، وأما التغير من وجود إلى عدم فليس هو عين الحدوث، 151

1- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
2- وردت في نسخة "ب": تغييره.
3- وردت في نسخة "ب": في العقل.
4- وردت في نسخة "ج": أم لا.
5- وردت في نسختي "ب": وهو.
6- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

فأي دليل على أنه يستلزمه؟ وإلا فما المانع <من>[1] أن تكون هذه الأشياء قديمة، ثم يطرأ عليها العدم، <فلابد من بيان أن القديم يستحيل أن يطرأ عليه العدم>[2]، وبذلك يتم المقصود.

{ضم هذه الأصول الأربعة إلى الثلاثة السابقة، هي الأصول السبعة التي ينبني عليها برهان حدوث العالم}

فإذا ضممت هذه الأصول <الأربعة إلى الثلاثة السابقة كانت سبعة، وهي السبعة الأصول>[3] التي ينبني عليها [برهان][4] حدوث العالم، أولها: إثبات زائد على الأجرام، ثانيها: إبطال انتقاله، ثالثها: إبطال قيامه بنفسه، رابعها: إبطال كمونه وظهوره، خامسها: إثبات أن الأجرام لا تنفك عنه، سادسها: إثبات استحالة عدم القديم، سابعها: إبطال حوادث لا أول لها.

أما الأربعة الأولى، فقد بينها المصنف في هذا التنبيه، وأما الخامس والسادس فقد سبق[5] له بيانهما قبل هذا التنبيه، وأما السابع فسنبينه أكمل تبيين في قوله: "وَتَقدِيرُها حَوَادِث لاَ أَوَّل لَها..."[6] الخ.

واعلم أن الستة الأولى كلها مما يتعلق بتصحيح الصغرى، إذ عليها وردت كما أشار المصنف إليه، وأما السابع فراجع إلى الكبرى، إذ عليها ورد، وكأن المصنف بين بهذا التنبيه ما يرد على الصغرى من دليله المذكور. ثم أشار إلى ما يرد على الكبرى بقوله[7]: "وَتَقدِيرُها حَوادِث لاَ أَوَّل لَها..." الخ، وبسطه واضح مما مر فلا حاجة إلى زيادة التطويل.

1- سقطت من نسخة "ج".
2- ساقط من نسخة "ج".
3- ساقط من نسخة "ج".
4- سقطت من نسختي "أ" و"ب".
5- وردت في نسخة "ج": تقدم.
6- العمدة: 63.
7- وردت في نسخة "ب": من قوله.

{ما حكاه السنوسي من أقوال في فضل هذه الأصول السبعة }

وذكر المؤلف في شرح الوسطى عن بعضهم، أن هذه الأصول السبعة هي التي استعيرت لها الظلمات[1] في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ﴾[2].

وذكر عن بعضهم أيضا أن من أتقنها وحررها فهو من الراسخين في العلم، ثم ذكر أن بمعرفتها ينجو المكلف إن شاء الله تعالى من أبواب جهنم السبعة، وعنده كلام منور في هذا المحل راجعه إن شئت[3].

{في تفسير معنى كمون الحركة}

قوله: "**بِظهُور حُكْم ضِدِّها...**"[4] الخ، أشار به إلى تفسير الكمون والظهور، وأن معنى كمون الحركة مثلا عدم إيجابها حكمها لا استتارها[5] كما هو كمون الأجسام.

{معنى الكمون عند تقي الدين المقترح}

قال تقي الدين المقترح: «اعلم أن الكمون يطلق في الأجسام على الاستتار[6] [كالظهور][7]، وهو غير معقول في الأعراض، وإنما معنى الكمون في الأعراض أنها توجد غير مقتضية حكمها، / ومعنى ظهورها اقتضاؤها حكمها» انتهى. 152

---

[1]- قارن بما ورد في شرح الوسطى: 101.

[2]- النور: 40. وتمام الآية: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾.

[3]- قال في شرح العقيدة الوسطى: 108: «وقد قال بعض الأئمة من حقق حدوث العالم بأصوله وعرف كيف يستدل به على وجود مولانا جل وعز، وعرف ما يجب في حقه تعالى وما يجوز وما يستحيل فهو من الراسخين في العلم، وممن يرفع في الجنان في درجات عالية، ويشهد له قوله تعالى ما حكى عن خليله إبراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوث العالم، وكيف يتوصل إلى معرفته جل وعز ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 83]».

[4]- العمدة: 61.

[5]- وردت في نسخة "أ": استقرارها.

[6]- وردت في نسخة "ب": استتارها.

[7]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

{معنى الكمون عند اليفرني في شرح البرهانية}

وقال اليفرني[1] في شرح البرهانية: «الكمون في اللغة هو الاستتار، يقال كمن إذا استتر، وليس هو في هذا الموضع على مقتضى اللغة ضرورة أن الاستتار إنما يتصور في الجواهر دون الأعراض، والكمون الذي أرادوا هنا، <إنما هو عبارة عن وجود معنى>[2] لا يقتضي حكمه، والظهور وجود معنى يقتضي حكمه، فالحركة والسكون عند هؤلاء لا يتضادان، وإنما تتضاد أحكامهما[3]، ونحن نقول إنما تتضاد الأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها» انتهى.

قوله: "يَحس"[4] يقال حسست الشيء ثلاثيا بفتح العين، وأحسسته رباعيا بمعنى.

قوله: "فِي عِدَاد مَنْ لاَ عَقْل لَه"[5] قال الجوهري: «يقال في عداد أهل الخير، أي يعد منهم»[6] انتهى، وهو بكسر العين وألف بعد الدال <الأولى>[7] على وزن عماد.

قوله: "عَلَى الفَوْرِ"[8] أي وأما لو كان على[9] التراخي لكان بمظنة أن ينسى ما قال أولا.

قوله: "مِنْ غَيْر حَاجَة إلَيْه أَصلاً..."[10] الخ، أي من غير حاجة إلى الطول أو التطويل، فالضمير إلى المصدر[11] المفهوم من الفعل، أو من غير حاجة إلى الاستدلال، وفي بعض النسخ "إلَيْهم" بضمير الجمع على حذف مضاف، أي من غير حاجة إلى مجادلتهم أو مخاطبتهم.

1- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 174.

2- ساقط من نسخة "ج".

3- وردت في نسخة "ب": يتضاد حكمهما.

4- العمدة: 61. قال السنوسي في باقي كلامه عن هذه الفقرة: «... والجواب عن الأول أن كل عاقل يحس أن في ذاته معاني زائدة عليها، كالعلم، وأضداده والصوت ونحو ذلك».

5- نفسه: 62.

6- أنظر مختار الصحاح: 417.

7- سقطت من نسخة "ب".

8- العمدة: 62.

9- وردت في نسخة "أ": عند.

10- العمدة: 62.

11- وردت في نسختي "أ" و"ج": للمصدر.

{حجج المتكلمين في إثبات الأعراض، وأشهرها طريقة إمام الحرمين}

واعلم أن المتكلمين احتجوا على إثبات الأعراض بحجج، من أشهرها طريقة إمام الحرمين، وهي الاستدلال بالأحكام، بأن نقول مثلا: إذا اتصف الجوهر بكونه متحركا بعد اتصافه بكونه ساكنا، فهذان حكمان جائزان، وكل جائز لابد له من مقتض، والمقتضى إما نفي أو إثبات، باطل الأول لأن العدم لا اقتضاء له، والإثبات إما نفس[1] الجوهر أو أمر زائد عليه، باطل الأول، إذ لو خصص الجوهر نفسه بالمتحركيةِ مثلا لما زالت هذه الحالة مع وجوده، ثم الزائد إما [أن يكون][2] مثله أو خلافه، باطل أن يكون مثله، لأن مثل الجوهر يجب أن يساويه، ثم خلافه إما فاعل مختار أو معنى قائم به، باطل الأول، لأن المختار لابد له من فعل والجوهر مستمر الوجود فلا يفعل في حال بقائه، فتعين الثاني وهو الغرض[3] المطلوب.

قوله: "إلى اجْتِمَاع الضِّدَيْن..."[4] الخ، الضدان هنا الحركة والسكون مثلا، وقد يسلم الخصم أن الجرم اجتمعت فيه الحركة والسكون، غير أنه لا يقول بكونه متحركا وساكنا لما تقدم <من>[5] أن كمون الحركة [مثلا][6] هو أن توجد في محل[7] ولا تقتضي حكما، وكأنه يتوهم أن التضاد إنما هو بين الأحكام، كالمتحركية / والساكنية لا بين أنفس المعاني، كالحركة والسكون كما[8] مر، وهذا قلب للمعقول باطل، إذ التضاد الحقيقي إنما هو بين المعاني، وأما الأحكام فإنما عرض لها التضاد من حيث قيام المتضادة بها لا أنها متضادة في أنفسها[1]، وإلا لزم إثبات الحال للحال، ذكر معناه تقي الدين المقترح رحمه الله تعالى مع بسط له من قبلنا.

153

1– وردت في نسخة "ب": بنفس.

2– ساقط من نسختي "أ" و"ج".

3– وردت في نسخة "أ": العرض.

4– العمدة: 62.

5– سقطت من نسخة "ب".

6– سقطت من نسختي "أ" و"ب".

7– وردت في نسختي "أ" و"ج": المحل.

8– وردت في نسخة "أ": لما.

1– وردت في نسخة "ب": نفسها.

قوله: "وَأيضاً فَالكُمونُ وَالظُّهورُ..."[1] الخ، هذا من أجل أنهما جائزان فيعللان[2]، فلو كانت الحركة كامنة أو ظاهرة، فلابد من قيام كمون وظهور بها أوجب ذلك الحكم لها، ثم ذلك الكمون أو الظهور لابد أن يكون أيضا كامنا أو ظاهرا، ولا يكون ذلك إلا بقيام كمون أو ظهور به أيضا وهلم جرا فيلزم التسلسل.

قال تقي الدين رحمه الله تعالى: «وهذا عندي يلزم في الظهور ولا يلزم في الكمون، ضرورة أن عدم اقتضائها حكما[3] أمر سلبي والسلبي لا يعلل» انتهى.

وترك[4] المصنف وجها ثالثا ذكره الإمام في الإرشاد وهو: أن الكمون والظهور يلزم عليهما أن يوجد معنى في محل ولا يقتضي حكما وهو باطل، لأنه [لا][5] يقتضي حكمه لنفسه ويستحيل تخلف الأمر النفسي[6].

قوله: "لَزِمَ قَلْب هَذِه الحَقيقَة..."[7] الخ، إنما يكون <هذا>[8] اعتراضا عليهم إن سلموا هذه الحقيقة وإلا فلا، وقد زاد اليفرني وجها آخر في إبطال الكمون والظهور والانتقال، وهو أن شيئا من ذلك لا يمكن مع استحالة بقاء الأعراض على ما سيأتي بيانه.

قوله: "قِيَام انْتِقَال بِهَا"[1] هذا أيضا من أجل أنها لو انتقلت لم يكن انتقالها إلا حكما جائزا فيعلل، ولو أمكن أن يكون واجبا أو وصفا نفسيا لم يلزم فيه محذور.

1- العمدة: 62.
2- وردت في نسخة "ب": يعللان.
3- وردت في نسختي "أ" و"ج": حكمها.
4- وردت في نسخة "ب": وذكر.
5- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
6- قارن بالإرشاد : 20.
7- العمدة: 63.
8- سقطت من نسخة "ب".
1- العمدة: 63.

قوله: "وَتقدِيرُها حَوادِث..."[1] الخ، الضمير عائد كما قال في الشرح إلى "صفات العالم" المذكورة في قوله أولا "وأيضا لو نظرت إلى تغير[2] صفات العالم"[3]، وتركيب الدليل المشار إليه أن تقول لو وجدت «حوادث لا أول لها» للزم فراغ ما لا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن، لكن فراغ ما لا نهاية له محال، لأن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه، فوجود حوادث لا أول لها محال، وأدخل المصنف "لكن" على بيان الاستثنائية، <ومحلها إنما هو الاستثنائية>[4] وهي قوله "ففراغ ما لا نهاية له..."[5] الخ.

واعلم أن هذا الدليل المذكور، قد استضعفه سعد الدين، قال في شرح المقاصد: «ومنها -أي من الأدلة[6]- أنه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها، لأن ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل، لأن حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء / ما قبله. ورد بالمنع، فإن غير المتناهي إنما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي»[7] انتهى. 154

قوله: "إلاَّ شِرذِمَة مِنَ الفَلاسِفَة..."[1] الخ، الشرذمة بذال معجمة، القليل من الناس والقطعة من السفرجلة، والمراد الأول، ومخالفتهم في قدم العالم من جهة المعنى دون اللفظ، فإنهم يطلقون أن العالم حادث، ولكن يفسرون الحدوث بالاستفادة من الغير كما مر غير مرة، لا بالوجود بعد العدم كما نقول نحن، فلا منافاة عندهم بين قدم العالم وحدوثه بالمعنى الذي ذكروه.

---

[1]- العمدة: 63.

[2]- وردت في نسخة "ب": تغيير.

[3]- العمدة: 59.

[4]- ساقط من نسخة "ج".

[5]- العمدة: 63.

[6]- وردت في نسخة "ج": أي من الحركة.

[7]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/3: 115-116.

[1]- العمدة: 63. قال الإمام السنوسي في بقية كلامه: «اعلم أن الملل كلها اجتمعت على حدوث ما سوى الله جل وعلا حتى اليهود والنصارى وحتى المجوس ولم يخالف في ذلك إلا شرذمة من الفلاسفة وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه للإسلام وليس له فيه نصيب والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول».

فإن قيل: الكلام مفروض في حدوث كل ما سوى الله تعالى، وإطلاق المخالفة على الفلاسفة يوهم أنهم خالفوا في كل ما سوى الله <تعالى>[1]، وليس كذلك إذ يسلمون أن أشخاص الحركة حادثة، وكذا أشخاص الأعراض مطلقا في عالم الكون والفساد.

قلنا: المخالفة صادقة مع ذلك، فإن[2] الإيجاب الكلي يخالفه السلب الجزئي ويناقضه، ثم التعبير ب"الشرذمة" يقتضي أن المخالف من الفلاسفة قليل، وهو إن صح لا يعارضه قول الغير: أن الفلاسفة خالفوا كقول الفخر: «الأجسام محدثة خلافا للفلاسفة»[3]، لأن الكلام في قالب الإهمال الذي هو في قوة الجزئي.

قوله: "[وَالاشْتِغَالُ][4] بِتفْصِيل [مَذاهِبِهِم فِي ذَلِك يَطولُ][5]"[6] أشار إلى أن للفلاسفة في هذه المسألة مذاهب مختلفة، وذلك أن بعضهم يدعى قدم العالم ذوات وصفات، وبعضهم يدعي قدم الذوات فقط، والتقسيم العقلي في هذه المسألة يقتضي أربعة احتمالات:

{أربعة احتمالات يقتضيها التقسيم العقلي في مسألة قدم العالم وحدوثه ومن قال بها}

الأول: حدوث جميع العالم ذاته[1] وصفاته، وإليه ذهب المسلمون محقهم ومبطلهم.

الثاني: قدم الجميع، وإليه ذهب أرسطو وأتباعه فقالوا: إن المواد والأعراض وأنواع الحركة[2] قديمة على ما سنبين في كلام المصنف.

الثالث: قدم الذوات دون الصفات، وإليه ذهب قدماء الفلاسفة، وذكر السعد: «أنهم اختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها أنها جسم أو ليست بجسم، وعلى تقدير الجسمية أنها العناصر (...)

1- سقطت من نسخة "ب".

2- وردت في نسختي "أ" و"ج": لأن.

3- راجع لمزيد التفصيل كتاب معالم أصول الدين للرازي: 35.

4- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

5- ساقط من نسخة "أ".

6- العمدة: 63.

1- وردت في نسختي "أ"و"ج": ذواته.

2- وردت في نسخة "ب": الحركات.

حدثت منها العناصر والسماوات، أو أجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام إلا بحسب الوهم، واختلفوا في أنها كرات أو مضلعات، وعلى تقدير عدم الجسمية.

فقيل: هي نور وظلمة، والعالم من امتزاجهما، وقيل: <نفس>[1] وهيولا تعلقت الأولى بالأخرى فحدثت الكائنات. وقيل: وحدات تحيزت فصارت نقطا، واجتمعت النقط فصارت خطا، واجتمعت الخطوط فصارت سطحا، واجتمعت السطوح فصارت جسما.

155 -قال:- وبالجملة، فالقائلون / بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الإمام[2]، والظاهر أنها رموز وإشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء»[3] انتهى.

الرابع: قدم الصفات دون الذوات، وهذا غير معقول ولا ينتحله أحد[4].

{في مزيد بسط الخمسة القدماء عند الفلاسفة}

قوله: "<ثُمَّ>[1] نَفساً"[2] هو عطف على "وَاجِب الوُجُود"، وهو الثاني من الخمسة القدماء[3]، وتقدم ذكر النفس والهيولى عندهم في تقسيم الجوهر على اصطلاحهم، ونزيده بيانا بعبارة <أخرى>[4]، وهي أن الموجود الممكن عندهم ينقسم إلى حال ومحل وما ليس بحال ولا محل، والمحل عندهم ينقسم إلى ما يتقوم بما حل فيه ويسمى الهيولا، والحال فيه المقوم له يسمى الصورة، وإلى ما لا يتقوم بما حل فيه ويسمى الموضوع، والحال فيه يسمى العرض، فيقولون كل موجود إما في موضوع

---

[1]- سقطت من نسخة "ج".

[2]- يعني الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي المتوفى سنة 606 هـ. من كتبه "المطالب العلية" و"المحصل" وغيرهما.

[3]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/3: 108، 109.

[4]- شرح المقاصد/ 3: 109.

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 63.

[3]- وقد ذكرها السنوسي في شرح الكبرى: 63 بقوله: «واجب الوجود وسموه عقلا، ثم نفسا، وهيولى، ودهرا، وخلاء».

[4]- سقطت من نسخة "ج".

أم لا، والأول العرض يعني كالبياض والحركة، والثاني الجوهر وهو خمسة أقسام كما مر: الهيولا والصورة والجسم والنفس والعقل.

{الكلام في الهيولى والصورة والجسم}

أما الهيولا ويسمى المادة أيضا، فإنها ليست في محل فيصدق[1] عليها اسم الجوهر لأنها [غير][2] موجودة لا في موضوع كالخشب والشريط للسرير. وأما الصورة فهي أيضا جوهر لأنها وإن كانت في محل، إلا أنه ليس بموضوع لأنه متقوم بما حل فيه كالتأليف للسرير، ولاشك أن السرير يتقوم به.

وأما الجسم أي المركب من الهيولا والصورة كمجموع السرير، فإنه أيضا جوهر لأنه <موجود لا في>[3] موضوع.

{الكلام في النفس والعقل}

وأما النفس والعقل[4] فهما جوهران لأن كلا منهما ليس بحال ولا محل، إذ هما من المجردات عندهم، فقد صدق على كل منهما أنه موجود لا في موضوع، إلا أن هذا القسم المجرد كما مر إن كانت له علاقة بالجسم في تدبيره وتحريكه فالنفس، وإن لم تكن فالعقل، فهؤلاء موافقون للمتكلمين في تقسيم الممكنات إلى الجوهر والعرض قسمة حقيقية، وهم في المعنى مخالفون، لأن الجوهر عندهم مخالف للجوهر عندنا. وكذا العرض، وقد تقدم بسط ذلك وما فيه من العموم والخصوص فراجعه.

1- وردت في نسختي "أ" و"ج": ويصدق.

2- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

3- ساقط من نسخة "ج".

4- تجدر الإشارة إلى أن اليوسي أعرض عن تقرير الخلا إما غفلة أو لعدم اطلاعه على شيء فيه، وهو قد ذكره القرافي في الأربعين، والإمام في المحصل، وحاصل ذلك قالوا الفرق بين المحل والمكان هو أن الجرم إن حل في حيز بأبعاده الثلاثة الطول والعرض والعمق فذلك الجرم مكانا، وإن لا كالبياض والحركة فمحل، فالبياض مثلا في الجرم يقال فيه حال في محل لا في مكان، والجرم في الحيز حال في مكان لا في محل، ثم قال بعد ذلك: والخلاء عبارة عن فراغ انتقل عنه الجرم. واختلف في وجوده فذهبت الفلاسفة إلى وجوده، قالوا مثلا: الجرم إذا حل في مكان فقد انتفت عن ذلك المكان أجرام الفراغ، فإن خرج الجرم منه بقي ذلك المكان فارغا عن أجرام الفراغ متشكلا بصورة ما خرج منه، وهذا هو المعني بالخلاء في كلام المصنف، وأما أهل السنة فأنكروا وجوده. انظر المحصل. من طرة وردت في نسخة "ب" ص: 117.

{الكلام في الدهر والفرق بينه وبين الزمان}

وأما الدهر فالمراد به الزمان، إلا أنه باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة يسمى سرمدا، وإلى ما قبل التغيرات يسمى دهرا، وإلى مقارنتها يسمى زمانا، وذهب جمع من قدماء الفلاسفة على ما ذكر في شرح المقاصد إلى أنه جوهر مستقل واجب الوجود.

قوله: "العَالَم العُلْوِي"[1] أي الأجسام الفلكية.

قوله: "بِذاتِهِ وَصِفاتِهِ"[2] أي صورها وأعراضها، من الضد والشكل وأصل الحركة والوضع.

{معنى عالم الكون والفساد}

156 قوله: "عَالَم الكَونِ وَالفَساد"[3] أي العالم الذي يقع / فيه الكون والفساد وهو عالم العناصر أعني العناصر الأربعة، وهي النار والهواء والماء والأرض، فيزعمون أن هذه الأربعة يجوز انقلاب عنصر منها إلى عنصر، قالوا لأنها مشتركة قابلَة لصورها النوعية، وخصوصيات الصور الموجودة فيها، إنما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالأسباب الخارجية، فعند تبدل الأسباب يجوز أن تذهب صورة وهي المعني بالفساد وتحدث صورة وهو المعني بالكون. فالكون والفساد تبدل في الصورة[1] النوعية للعناصر، بأن تبطل صورة وتحدث أخرى مع بقاء المادة، والاستحالة تبدل في الكيفيات، بأن تزول كيفية وتحدث أخرى مع بقاء الصورة.

---

[1]- العمدة: 63. تمام كلام السنوسي قوله: «... وصار جماعة من متأخريهم إلى أن العالم العلوي قديم بذاته وصفاته...».

[2]- نفسه: 63.

[3]- نفسه: 63. قال السنوسي في بقية الفقرة: «وأما العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر، فقالوا إن هيولاه قديمة وكل ما فيه من الصور والأعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا ولد إلا قبله والد ولا بيضة إلا من دجاجة ولا دجاجة إلا من بيضة ولا زرع إلا من بذر».

[1]- وردت في نسخة "أ": الصور.

قوله: "مُقَعَّر فَلَكِ القَمَر..."[1] الخ، مقعر[2] كل شيء أدناه وأسفله، وفلك القمر هو فلك سماء[3] الدنيا، وإليه ينسب العقل الفياض عندهم، وهو العاشر من العقول التي يثبتونها على ما سنفصله <بعد>[4] إن شاء الله تعالى، وليس تحته إلا عالم العناصر، وهو عالم الكون والفساد.

قوله: "إنَّ هَيولاهُ..."[5] الخ، الهيولا بفتح الهاء والياء المخففة وتشدد [مضمومة][6] على ما حكى صاحب القاموس عن ابن القطاع[7]، وبألف مقصورة وهو في اللغة القطن، قال في القاموس: «وشبه الأوائل طينة العالم به، أو هو في اصطلاحهم موصوف بما يصف به أهل التوحيد الله تعالى أنه موجود بلا كمية[8] وكيفية، ولم يقترن به شيء من سمات الحدوث[9]، ثم حلت به الصنعة واعترضت به الأعراض فحدث منه العالم»[10] انتهى.

قوله: "دجاجة"[11] مثلث[12] الدال.

قوله: "بَذْر"[13] بالذال المعجمة.

---

[1]- العمدة: 63.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": قعر.

[3]- وردت في نسخة "ج": السماء الدنيا.

[4]- سقطت من نسخة "ب".

[5]- العمدة: 63.

[6]- سقطت من جميع النسخ الخطية والزيادة من القاموس.

[7]- هو أبو القاسم علي بن جعفر بن علي السعدي الصقلي ابن القطاع (.../515 هـ) العلامة شيخ اللغة نزيل مصر، من تصاليفه: "الأفعال" و"أبنية الأسماء" تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 505.

[8]- وردت في نسخة ب: كنه.

[9]- وردت في نسخة "أ": الحدث وكذلك وردت في أصل القاموس المحيط.

[10]- قارن بالقاموس المحيط/4: 72.

[11]- العمدة: 63.

[12]- وردت في نسخة "أ": مثلثة.

[13]- العمدة: 63.

{وجه أول لإبطال حوادث لا أول لها}

قوله: "عَدَد لاَ نِهَايَةَ لَهُ"[1] هو مرفوع يتنازعه "دخل" و"فرع"، وقوله قبله "مِنْ حَرَكَات الأَفْلاَك..."[2] إلخ، بيان له.

قوله: "بَيْنَ الفَرَاغِ وَعَدمِ النِّهَايَة..."[3] الخ، هذا لما مر من أن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه، وقد تقدم أنه لا يلزم فيه تناقض إلا لو كان الفراغ من الجهة التي لا تتناهى، وإلا فالفراغ من الجانب المتأخر، وعدم النهاية من الجانب الأول، فيرد عليه الاستفسار وهو أن يقال ما تعني بالفراغ الذي يستلزم انتهاء الطرفين، الفراغ من الطرفين أم من أي الجانبين، أم من الطرف الأخير؟.

فإن أردت الأول فمصادرة، وإن أردت الثاني فلا يسلم، إذ لو صح للزم عليه فراغ نعيم[4] الجنة، ولم يصح المثال الآتي ويبطل[5] بهذا الكلام، وكذلك[6] إن أردت الثالث لا يسلم فإنه هو [دعواك][7].

قوله: "وَيَلْزَمُ عَلَيْه أَنْ يَكونَ وُجودُنا..."[8] الخ، كأنه عطف بالواو، إشارة إلى أن تقدير حوادث لا أول / لها يلزم عليه لازمان محالان، أحدهما "الجمع بين الفراغ وعدم النهاية"، والآخر "أن يكون وجودنا ووجود سائر الحوادث الآن محالا" كما قرره. 15

---

[1]- العمدة: 64.

[2]- نفسه: 64.

[3]- نفسه: 64. قال السنوسي في بقية الفقرة: «والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متناقضين فيكون محالا على الضرورة، ويلزم عليه أن يكون وجوديا، ووجود سائر الحوادث الآن محالا لتوقفه على المحال، وهو فراغ ما لا نهاية له».

[4]- وردت في نسخة "أ": نعم.

[5]- وردت في نسخة "أ": ولا بطل.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": وكذا.

[7]- سقطت من نسخة "أ".

[8]- العمدة: 64.

أما اللازم الأول فقد تقدم ما فيه، وأما الثاني فلا إشكال في لزومه وصحته، ويحتمل أن يكون هذا اللازم الثاني جعله مرتبا على اللازم الأول في الدليل وهو صحيح، لا يقال حينئذ يبطل هذا أيضا لأن الوسط فيه هو اللازم <الأول>[1] الباطل، لأنا نقول ممنوع[2].

وبيانه أنا نقول: لو وجدت حوادث لا أول لها، لزم فراغ ما لا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن، وعلى تقدير هذا اللازم يلزم أمران، أحدهما الجمع بين متنافيين وهذا هو المبحوث فيه، والآخر أن لا يوجد شيء من الحوادث [الآن][3] وهذا صحيح فتأمله.

قوله: "وَالَّذِي قُلْتُم بِهِ"[4] هو مبتدأ وخبره قوله "الأول"، وعرف الجزئين للحصر، أي الذي قلتم به هو الأول لا غيره.

قوله: "وَأَمَّا دَلِيلُ جَوازِهِ..."[5] الخ، إن قيل: أي حاجة إلى الاستدلال على الجواز بعد بيان[6] [نفي][7] الاستحالة، فإن الأمر حينئذ دائر بين الجواز والوجوب وكلاهما قاطع لحجة الخصم؟.

قلنا: الحاجة إليه توضيح المقصود وهو الجواز، وأيضا ما تقدم راجع إلى عدم الدليل، ولا يلزم منه عدم المدلول، فلابد من بيان الجواز.

قوله: "وَهِي مُمكِنَةٌ ضَرورَةً"[8] إن قيل: أي مانع من استحالتها آخرا كما استحالت أولا؟.

1- سقطت من نسخة "ج".
2- وردت في نسخة "أ": قلت ممنوع.
3- سقطت من نسخة "أ".
4- العمدة: 65.
5- نفسه: 65.
6- وردت في نسخة "أ": تبيان. وفي نسخة "ج": تبيين.
7- سقطت من نسخة "أ". وورد بدلها: أن لا ...
8- العمدة: 65.

قلنا: إنما استحالت أولا أي أن توجد أزلا، لأنها لو وجدت في الأزل لم يكن لها أول فكانت قديمة، فوجب أن يسبقها العدم ليتحقق حدوثها، إذ ذاك[1] حقيقة الحادث، وأما آخرا فلا مقتضى لاستحالتها، إذ لا موجب لطريان العدم عليها، فالعقل إذا لاحظها لا يجد[2] فيها استحالة الوجود ولا العدم، وهو معنى الإمكان، وإليه أشار المؤلف أولا بقوله: "ليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر، ومن حقيقته أن يكون له أول"[3].

{بحث في إحالة حوادث لا آخر لها وحوادث لا مبدأ لها}

وهاهنا بحث، وهو أن مطلوب الخصم إحالة حوادث لا آخر لها، كما أحلنا حوادث لا مبدأ لها إلزاما لنا، فوظيفة المصنف أن يشتغل بتبيان الجواز فيما ألزم الخصم استحالته، لا أن يشتغل بتعلق القدرة والإرادة به، ويقابل محل النزاع بالضرورة، إذ التعلق المذكور فرع الإمكان المتنازع فيه.

نعم، لو سلم الخصم الإمكان ونازع في الوجود وأن لا وجود، حججناه بتعلق القدرة به إن 158 / كان ممن يسلمها، وأما إن نازع في الإمكان فلابد أن نبينه.

فإن قيل: لا ينازع أحد في إمكان العالم بذاته حتى الفيلسوف.

قلنا: نعم، ولكن <الملحد>[4] المعترض لا يتأتى <له>[5] الإلزام[6] إلا أن يحيل المستقبل كما أحلنا الماضي، إذ لو سلم إمكانه لم يكن لإلزامه جهة، لا يقال إنه يسلم إمكانه في نفسه، ويمنع وجوده كما منعنا وجود الماضي، لأنا نقول منعه لوجوده إن كان لأجل امتناعه لذاته[7] فهو الاستحالة

1- وردت في نسخة "ج": ذلك.

2- وردت في نسخة "ب": لا يجري.

3- العمدة: 65.

4- سقطت من نسخة "ب".

5- سقطت من نسخة "ب".

6- وردت في نسخة "ج": الالتزام.

7- وردت في نسختي "أ" و"ج": بذاته.

السابقة، وإن كان لخارج سقط النزاع، إذ نحن نسلم أنها وإن أمكنت لذاتها قد تمتنع لخارج، كتعلق علم الله تعالى بأن لا وقوعها.

فإن قيل: إحالته إنما هي للجنس، إذ هو المتنازع فيه في جانب الماضي، وأما الأفراد فممكنة من الجانبين

قلنا: وجود الجنس إنما هو بالأفراد، فصار الحاصل إلى أنا كما منعنا حركة وقبلها حركة، لا إلى أول، كذلك هو يمنع حركة وبعدها حركة لا إلى آخر، فلابد من بيان إمكان الثاني الذي يدعي وأن الاستحالة[1] فيه كالأول، وتعلق القدرة والإرادة به لا يكون دليلا على إمكانه إلا <لو>[2] سلم التعلق، والتعلق لا يسلم إلا بعد تسليم الإمكان.

نعم، ما ذكر سابقا ولاحقا فيه البيان مع ما تقدم من أدلة الحدوث والإمكان، وأما التعبير ب"الضرورة"، فإما لملاحظة البيانات التي انتهت إلى الضرورة، فصار الإمكان بعد ضروريا أو الضرورة[3] جهة للقضية، والأول أوجه، وقد تقدم مثل هذا التعبير للمصنف وسيذكره[4] كثيرا.

{وجه ثان لإبطال حوادث لا أول لها وتقريره}

قوله: "إِذْ لاَ تَرْتِيب فِيهَا..."[5] الخ، الترتيب لا يتصور في الأزل، إذ لا معنى للأزل[6] إلا ما ليس له أول، ولو وقع الترتيب بأن يتقدم شيء على شيء، كان المتأخر غير أزلي ضرورة أنه مسبوق.

فلو فرضنا حركات حادثة، فعدم كل واحدة سابق عليها أزلي[7]، إذ الحادث هو الذي لا وجود له في الأزل، فيكون عدمه أزليا، وتلك العدمات[8] كلها إما أن تكون متقارنة في الأزل، أو يتقدم

1- وردت في نسختي "أ" و"ج": الذي ندعيه وأن لا استحالة.
2- سقطت من نسخة "ب".
3- وردت في نسخة "ب": والضرورة بدل أو الضرورة
4- وردت في نسختي "أ" و"ج": وسيرد.
5- العمدة: 67.
6- بدلها وردت في نسختي "أ" و"ج": الأزلي.
7- وردت في نسخة "ج": أزلا بدل أزلي.
8- وردت في نسخة "ج": العدميات.

بعضها على بعض فيه أو تتأخر كلها عن الأزل، والقسمة حاصرة، باطل تقدم بعضها على بعض في الأزل، إذ لا ترتيب فيه كما بينا قبل، وباطل تأخرها[1] جميعا عن الأزل وإلا لم تكن أزلية، وكان وجود الحركة هو الأزلي، هذا خلف فتعينت المقارنة وهو المطلوب.

قوله: "**لاَ يَتحقَّق وُجودُه...**"[2] الخ، لما كانت الأجناس وكذا سائر الكليات،لا تحقق لها إلا في ضمن فرد من أفرادها، لأن الحقائق لا وجود لها خارجا عن الأذهان، وكان الكلي[3] لا يجب أن تكون له / أفراد، بل يجوز أن يكون مما لا وجود لفرد منه في الخارج أصلا ك«الشريك»، و«جبل الياقوت»، بين المصنف أنه لابد من وجود شيء من الحركات[4] في الأزل ليتحقق أن ذلك الجنس موجود في الأزل، إذ لو كان أمرا ذهنيا فقط لم يبق فيه نزاع ضرورة، وحينئذ إن سلم الخصم وجود شيء من الحركات في الأزل، لزم اجتماعها مع عدمها، مع ما ذكر في الشرح من الاستِحالات وإن لم يسلم فهو المطلوب. 159

وعلى هذه العبارة قرره الشيخ سعد الدين في شرح المقاصد، قال: «ومنها -أي من الأدلة- أنه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية، لكان كل منها مسبوقا بعدم أزلي، لأن ذلك معنى الحدوث، ويلزم اجتماع تلك العدمات في الأزل، إذ لو تأخر شيء منها عن الأزل لما كان أزليا، وإذا اجتمعت العدمات في الأزل، فإن حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم مقارنة السابق والمسبوق، بل اجتماع النقيضين وهو محال، وإن لم يحصل فهو المطلوب.

-ثم ذكر الاعتراض عليه-، «بأن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف، يجتمع فيها عدمات الحوادث، حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين، بل معنى أزلية العدمات أنها ليست مسبوقة بالوجودات، وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الأوقات،

---

[1]- وردت في نسخة "ب": تأخيرها.

[2]- العمدة: 67.

[3]- الكلي: هو اللفظ الذي لا يمنع صدقه على أكثر من واحد، لأنه يشترك في معناه أفراد كثر لوجود صفة مشتركة أو أكثر في هؤلاء الأفراد، بحيث يصح حمله على كل فرد منهم.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الحركة.

وما يقال أنها لو لم تكن متقارنة في حيز ما، لكان حصول بعضها بعد أخرى، فلا يكون قديما، إنما يستقيم فيما يتناهى عدده، فالعدمات لا تتقارن في حيز ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها»[1] انتهى.

{انتقاد اليوسي للسعد التفتازاني في كلامه}

قلت: وهذا الكلام كله، إذا أعطيته فضل تأمل، وجدته لا يخلو عن خبط، أما أولا فلأن العدمات المفروضة لا يستحيل أن تقارنها وجودات، إلا إذا كانت وجودات أفرادها، أما أفراد أخرى فلا استحالة في ذلك، كما أن وجودنا الآن يصاحب عدم من سيوجد بعدنا، وإذا كان الكلام فيما يفرض من الأفراد أزليا وأنه يقارن عدمه الأزلي[2]، وهذا هو المحال كما بينه المصنف في آخر الكلام، فلا حاجة إلى اعتبار تقارن العدمات ولا تقارنها، بل طريق الاستدلال أن يقال: إذا كان الجنس أزليا وهو لا يتحقق إلا في شيء من الأفراد، وجب أن يكون ذلك الفرد أزليا، كيف وأنتم تعترفون بأن كل فرد يوجد فهو حادث مسبوق بعدم، فيكون هذا الفرد يقارن عدمه، إذ لو تأخر عنه لم يكن أزليا، ولم يتحقق فيه الجنس / المدعى أزليته، هذا خلف.

وأما ثانيا، فلأن الأزل وإن لم يكن ظرفا، لكن العدمات إذا كانت كلها أزلية فقد اشتركت في عدم المسبوقية، وهذا يكفي في معنى المقارنة. فإنا لو توهمناها خطوطا ممتدة إلى الأزل كانت الخطوط كلها لا أول لها، وعدم تناهيها إنما يوجب عدم تقارنها من الطرف الأخير[3] الأزلي، حيث لا أطراف [لها][4] تقترن في حيز وهذا مسلم، فإنها من الطرف الأول <أيضا>[5] غير متقارنة، ضرورة تقدم بعض الموجودات على بعض، لكنها في الأزل[6] متقارنة جميعا فليتأمل.

[1]- نص منقول بأمانة من شرح المقاصد/3: 116، 117.
[2]- وردت في نسخة "ب": الأولي.
[3]- وردت في نسخة "ب": الآخر.
[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".
[5]- سقطت من نسخة "ب".
[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الأزلية.

قوله: "الجَمعُ بَينَ مُتنَاقِضينِ..."[1] الخ، يجاب عنه بانفكاك الجهة، فإن الحدوث هو باعتبار الأشخاص والأزلية باعتبار الجنس، ويدفع[2] بأن الكلام في هذا الفرد الأزلي لا في الجنس، وفيه التناقض قطعا.

نعم، قولهم في لفظ[3] «حوادث لا أول لها» إنه كلام متناقض في نفسه لأن الحادث ما له أول، ونفي الأولية عنه يناقضه.

أجيب عنه بانفكاك الجهة كما قررنا، وهذا صحيح، على أنه قد يدفع أيضا بأن كونها حوادث يقتضي ألا فرد منها في الأزل، وكونها لا أول لها بحسب الجنس، يقتضي أن هنالك فردا أو أفرادا في الأزل، إذ في ذلك يتحقق الجنس، وهذا تناقض فافهمه.

وهذا من برهان آخر ذكره في شرح المقاصد، وفي كلام المصنف الإشارة إليه وهو أن يقال: لو كان جنس الحركات مثلا أزليا، لزم أن يكون شيء من أفرادها أزليا، وبيان الملازمة أن الجنس لا يتحقق إلا في ضمن فرد، لكن التالي باطل وفاقا لتسليمهم أن جميع الأفراد حادثة، فيكون المقدم باطلا وهو المطلوب.

قوله: "وُجودُ سَابقٍ وَمسْبوقٍ..."[4] الخ، هذا الوجه قريب من الوجه الثاني أو هو بعينه، وبعد أن كتبت هذا، تبين لي أن ليس هو عينه ولا يستغنى به عنه، وذلك أنه اعتبر أولا اجتماع السابق والمسبوق باعتبار ما بينهما من التنافر[5]، وهنا اعتبر وجود السابق والمسبوق في الأزل باعتبار <أن>[6] الأزل لا تتعقل فيه سابقِية ومسبوقية وترتيب كما مر، وإنما يتعقل ذلك حيث

---

[1]- العمدة: 67.

[2]- وردت في نسخة "ب": ويندفع.

[3]- وردت في نسخة "ب": فصل.

[4]- العمدة: 67.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": التنافي.

[6]- سقطت من نسخة "ج".

الزمان وهذا ظاهر، وهذا على أن لفظ وجود مضاف إلى سابق وهو الأليق، ويحتمل أن يكون منونا منعوتا بما بعده كأنه يقول: يلزم [أن يكون][1] ثم وجود وهو[2] سابق ومسبوق.

فإن قيل: هذا مدعاهم، فإن أفراد السلسلة التي يدعونها مسبوقة سابقة.

قلت: المراد أن يكون سابقا غير مسبوق بعدم أصلا، وذلك لقدمه على زعمهم، ومسبوقا بعدم من حيث / زعموا أن كل فرد حادث، وهذا تناقض، وهذا يلزم في الفرد الذي يتحقق فيه الجنس على ما مر، وفي بعض النسخ "وجود سابق مسبوق" بغير عطف وهو جار على التقريرين. 161

{طريق ثالث لإبطال حوادث لا أول لها وتقريره وهو ما يسمى ببرهان القطع والتطبيق}

قوله: "وَلَيْس أَحدهُما أَكْثَر مِنَ الآخَر وَلاَ مُساوِياً..."[3] الخ، هذا يقتضي الانحصار في المساوي والأكثر، ومنعه ظاهر لبقاء الأقل.

فإن قيل: إذا كان أحدهما أكثر كان الآخر أقل ضرورة.

قلنا: نعم، ولكن لابد أن يفرض أن أحدهما أكثر أو أقل أو مساو لتنحصر القسمة.

والجواب أن ذلك لازم لو اعتبر أحدهما بعينه، لكن المعتبر أحدهما لا بعينه، والقسمة حينئذ حاصرة قطعا وهو ظاهر، ثم هذا أيضا مبني على أن الأقل هو ما يفنى بالعد قبل الأكثر وهو بصدد المنع، إذ الخصم لا يسلم أن الفناء بالعد[4] يوجد في مفهوم الأقل، بل يقول الأقل هو الناقص[5].

نعم، يقال إذا كان ناقصا لزم أن يكون شيء من الأكثر، لا يكون بإزائه شيء من الأقل، فيكون الأقل فانيا وكذا الأكثر، ولهذا قرر الشيخ سعد الدين وغيره هذا الدليل بوجه آخر، وهو أنا نفرض

---

[1]- ساقط من نسخة "أ".

[2]- وردت في نسخة "ج": هو بدون واو.

[3]- العمدة: 67. كلام السنوسي في سياق الفقرة قوله: «هذا طريق ثالث لإبطال حوادث لا أول لها ويسمى هذا البرهان برهان القطع والتطبيق وتقريره أن تقول لو وجدت حوادث لا أول لها للزم أن يوجد عددان متغايران وليس أحدهما أكثر من الآخر ولا مساويا له والتالي باطل على الضرورة...».

[4]- وردت في نسخة "ب": في العد.

[5]- وردت في نسخة "ج": الناقض.

جملة الحوادث المتعاقبة من الطوفان، وجملتها من الآن كلتاهما لا إلى نهاية، ثم يطبق[1] بينهما بحسب فرض العقل إجمالا، بأن يقابل الأول من هذه بالأول من تلك، والثاني بالثاني وهكذا، فإن وقع بإزاء كل فرد من الآنية فرد من الطوفانية، لزم استواء الكل والجزء، ضرورة أن الطوفانية بعض من الآنية، وإلا فإن تبقى[2] أفراد من الآنية لا يكون بإزائها شيء من الطوفانية لزم انقطاع الطوفانية[3] وانتهاؤها، وحينئذ يلزم انتهاء الآنية أيضا، لأنها لم تزد عليها إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بمتناهي متناه[4]، فيكون الكل متناهيا وهو المطلوب.

لا يقال من لنا بأن ما زادت به الآنية على الطوفانية متناه؟ لأنا نقول إنما زادت عليها بما من الطوفان إلى الآن لا بشيء آخر، وذلك متناه. وقد قرر السعد هذا البرهان في هذا المحل من شرح المقاصد .

{برهان التطبيق الذي عول عليه سعد الدين التفتازاني في بطلان التسلسل}

وقال أيضا عند ذكر وجوه بطلان التسلسل في أول الكتاب: «الوجه الثاني، ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه، أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية إلى علة محضة، فينقص من طرفها المتناهي واحد فيتحصل جملتان، إحداهما من المعلول المحض، والثانية من الذي فوقه، ثم يطبق بينهما، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي / الكل والجزء وهو محال، وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من [التامة لا يكون بإزائه جزء من][5] الناقصة، لزم انقطاع الناقصة بالضرورة، والتامة لا تزيد عليها إلا بواحد، على ما هو المفروض، فيلزم تناهيها ضرورة أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه»[6].

162

[1]- في نسختي "أ" و"ج": نطبق

[2]- وردت في نسخة "ب": نفي.

[3]- وردت في نسخة "ب": الجزنية.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": متناهي.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

[6]- قارن بشرح المقاصد/2: 121.

وأورد عليها اعتراضات أجاب عنها، منها: «أنه لو صح ما ذكر للزم[1] مثله في الأعداد، بأن تطبق من الواحد إلى ما لا يتناهي، ومن الاثنين إلى ما لا يتناهى، وتقريره كما مر حتى يلزم تناهي الأعداد وهو باطل اتفاقا، وكذا في مقدورات الله تعالى ومعلوماته»[2].

وأشار في شرح النسفية[3] إلى هذا الاعتراض وجوابه، بعد أن قرر برهان التطبيق فقال: «وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود، دون ما هو وهم محض، فإنه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقص[4] بمراتب العدد بأن تطبق جملتان: إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات[5] الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما، وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات، أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه[6] محال»[7] انتهى.

فإن قيل: التطبيق في أفراد الحركات الماضية مثلا إنما هو محض وهم، إذ ليس هناك جملتان حقيقة، واعتبار الشيء بنفسه باطل، وبالوجه الذي جرى الوهم هنا يجرى في الأعداد ونحوها <أيضا>[8]، وإلا فما الفرق؟.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": لزم.

[2]- نص منقول ببعض التصرف من كتاب شرح المقاصد/2: 121.

[3]- العقائد النسفية هو متن مشهور في العقائد على مذهب الماتريدي، للإمام أبي حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة 537 هـ. شرحه كثيرون لكن شرح التفتازاني هو أهم الشروح، من بينها شرح ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة 456 هـ سماه "الدرة"، وعلى هذا الشرح حاشية لبدر الدين بن محمد بن الخطيب المتوفى سنة 893هـ.

[4]- وردت في نسخة "أ": النقض.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": معلومات.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": لأنه.

[7]- نص منقول من شرح النسفية: 32-33.

[8]- سقطت من نسخة "ب".

قلنا: لا فرق في معنى التطبيق، فإنه حقيقة واحدة في الجميع، وإنما الفرق فيما يستعمل فيه، فإنه هنا أفراد وجدت بخلاف أفراد الأعداد ونحوها، فإنها لا وجود لها.

{اعتراض الفهري على الفخر الرازي في شرح المعالم}

على أن الفهري في شرح المعالم قال معترضا على الفخر حيث قال بالاسترسال في العلم على ما سنذكره بعد، وأجرى برهان التطبيق في المعلومات ما نصه: «وما صار إليه -يعني الفخر- لا يتم له[1]، فإن أكثر الأصحاب لا يتمسكون بهذه الطريقة إلا على وجه الإلزام للفلاسفة، فإنهم احتجوا على استحالة جسم وبعد لا يتناهى بذلك، فألزمهم الأصحاب جريان ذلك في حوادث لا تتناهى، واعتماد الأصحاب في إبطال "حوادث لا أول لها" على أن ما وجد منها كحركات الأفلاك مثلا، فقد انقضى، والجمع بين عدم النهاية والانقضاء محال» [انتهى][2]. وقد علمت ما في هذا الدليل الذي جعله العمدة من الضعف / فيما مر. 163

{تقرير طريق آخر للرد على الفلاسفة}

<قوله: "وَالمُلازَمَة ظَاهِرَة"[3] أي ادعاء واسطة بين الأولية واللا أولية>[4].

قوله: "صِحَّةَ المَحكُوم بِه..."[5] الخ، المحكوم به هنا هو "فراغ ما لا نهاية له"، والمحكوم عليه هو "حوادث لا أول لها"، والحكم هو إيقاع "فراغ ما لا نهاية له"، ولاشك أن فراغ ما

1- وردت في نسخة "ب": إليه.

2- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

3- العمدة: 68. قال الإمام السنوسي في بقية تقريره لهذه الفقرة: «هذا طريق رابع أيضا للرد على الفلاسفة وتقريره أن تقول لو وجدت حوادث لا أول لها للزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية له والملازمة ظاهرة، لأن صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به، والمحكوم به وهو فراغ ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح على أصلهم...».

4- لم يثبت ناسخ نسخة "ج" هذه الفقرة في محلها بحسب الترتيب الوارد في باقي النسخ تبعا للترتيب الوارد في شرح السنوسي لكبراه.

5- العمدة: 68.

لا نهاية [له][1] قبل كل حادث صحيح عندهم، فيصح الحكم بذلك على كل حادث، كما أن قدم الباري تعالى صحيح، فصح الحكم به على الباري.

قوله: "لأَنَّ مِنْ ضَرُورَةِ هَذَا الحُكمِ..."[2] الخ، <هذا>[3] بيان لبطلان عدم الأولية، يعني أن الحكم إذا كان لا أول له، بحيث ما من حكم إلا وقبله حكم، لزم من ذلك أن كل حكم يتقدمه محكوم عليه، لأن وجود الحكم فرع وجود المحكوم عليه، فيكون المحكوم عليه أيضا لا أول له، بل ما من محكوم عليه إلا وقبله محكوم عليه، فيكون هنا جنسان[4] أزليان، وهما جنس الحكم وجنس المحكوم عليه، ويلزم سبق الثاني على الأول، لكن سبق الأزلي على الأزلي محال، فما أدى إليه محال، وإنما فرض الكلام في الجنسين إذ هما الأزليان عند الخصم.

وأما الأشخاص فحادثة غير أزلية وفاقا، وربما يتخيل أحد أن هذا الكلام بيان لأولية، وأن الحكم لا يصح أن يقال أنه لا أول له[5]، لأنه مسبوق بمحكوم عليه، فيقع في خبط عشواء.

ويعترض بأن الحكم إن اعتبر فيه الشخص، فمعنى الأولية فيه أنه مسبوق بعدم، ومعنى لاأولية[6] أنه غير مسبوق بعدم بل أزلي. وإن اعتبر فيه <الجنس، فمعنى عدم الأولية فيه>[7]، أنه ما من حكم إلا وقبله حكم لا إلى أول، وليس معنى عدم أوليته أنه مسبوق بمحكوم عليه كما فسر المصنف، ثم يلزمه على مقتضى هذا التفسير تناقضا بين هذا الكلام وبين ما يأتي في القسم الثاني، وفي شرح المثال الذي مثل به، وقد علمت مما قررنا أولا معنى الكلام، وأنه لا إشكال فيه ولا بينه وبين ما يأتي.

1- سقطت من نسختي "أ" و"ب".
2- العمدة: 69.
3- سقطت من نسخة "ج".
4- وردت في نسخة "ج": قسمان.
5- وردت في نسخة "ب": أن يقال للأول له.
6- وردت في نسخة "أ" : أللا أولية.
7- ساقط من نسخة "ج".

وهاهنا سؤال وهو أن يقال: إن الحكم على ما مر من أنه إثبات فراغ ما لا نهاية له، يكون أمرا اعتباريا، سلمنا أنه وجودي لكنا نقول إنه حادث لا قديم حتى يلزم سبق الأزلي على الأزلي، وقد يجاب بأن المراد من الحكم ثبوت المحكوم به في نفس الأمر، من غير اعتبار الإيقاع والإثبات، على أن يراد بالحكم النسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب، أو المراد المحكوم به، وفي كليهما بعد عن عبارات المصنف وغيره.

164 / وعلى الكلام مع ذلك ثلاثة أسئلة، وهو أن يقال لا نسلم أن ذلك أمر ثبوتي، وإنما هو اعتباري[1]، سلمنا، ولا نسلم أن سبق الأفراد على الأفراد يستلزم سبق الجنس على الجنس، وإنما ذلك لو تناهت، ليكون فرد من المحكوم عليه لا يتقدمه شيء من الأحكام، سلمنا، ولا نسلم أن سبق المحكوم عليه على الحكم سبق زماني، وإنما هو ذاتي، والسبق[2] الذاتي لا ينافي القدم، وحينئذ نختار القسم الأول من قسمي الثاني[3]، وأي شيء يلزم فيه؟.

فهذه ثلاثة أسئلة، وقد علمت أن الأولين يندفعان، وأن الثالث قوي، تأمل.

نعم، ضعف دليل من أدلة استحالة "حوادث لا أول لها" بل ولا بطلانه لا يضرنا شيئا، لأنها طرق كثيرة، واحد[4] منها يكفي في المطلوب، وقد تقدمت <أدلة>[5] قواطع في استحالة "حوادث لا أول لها".

{مثال على أصل الفلاسفة يتضح فيه ذلك}

قوله: "يَتَّضِحُ فِيهِ ذَلِكَ"[6] أي ما ذكرنا من لزوم وجود عدد متناه في نفسه، زيد عليه واحد فصار الجميع لا يتناهى، وقد بين المصنف في هذا المثال القسمين معا، حيث ذكر الأول بقوله: "فَإِنْ

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": اعتبار.

[2]- وردت في نسخة "أ": السابق.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": التالي.

[4]- وردت في نسخة "ب": واحدة.

[5]- سقطت من نسخة "ج".

[6]- العمدة: 69.

فَرْض تَوَالِيهَا أَبداً...»[1] الخ، ففي العبارة إيهام أنه جعل في القسم الثاني قسمين، وفيه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره وذلك غير لازم، لأن اتضاح هذا القسم في المثال المضروب، لا ينافي أن يتضح فيه غيره، فلا جرم صح أن يشير إلى القسم الأخير[2] استطرادا وتبيينا للحصر وتتميما للفائدة، على أنه يصح على بعد أن تكون الإشارة في كلامه إلى كل ما مر.

قوله: «فَيلزمُ عَلى هَذا أَنْ يَكونَ مَا قَبلَ الوَاحِدِ وَالأَلْف...»[3] الخ، مما يزيدك في هذا الكلام بيانا، أنا إذا بلغنا منتهى الألف مثلا، نقول للخصم إما أن تقطع الأحكام، بحيث لا تزيد حكما أصلا، وإما أن تستديم الأحكام أبدا لا إلى أول، فإن قطعت الأحكام بحيث أقررت أن لها أولا سقط[4] نزاعك، إذ من لازم ذلك انقطاع المحكوم عليه وأن لجميعه أولا، وإن استدمتها لا إلى أول لزمك المحذور السابق، وهو سبق الأزلي على الأزلي، مع ما ذكر من الاستحالات في البراهين السابقة في العقيدة، وحينئذ يقول لا أحصرها في الألف ولا أستديمها، بل أحكم عند تمام الألف بفراغ ما لا نهاية له قبله، ولا أزيد فرارا من أن ينقطع، أو تلزمه المحالات السابقة[5]، إذ لا يجد سوى هذا.

فنقول له: حكمك عند تمام الألف بفراغ ما لا نهاية له، إنما أوجبه الواحد الذي زدته على الألف، وقد[6] سلمت أن ما قبل هذا الواحد متناه، / وإلا فاحكم عليه بأن لا نهاية أيضا، إذ لا واسطة بين النقيضين فتلزمك المحذورات السابقة، وما بعد هذا الواحد أيضا وهو الألف منحصر متناه قطعا، فلم يأتك عدم النهاية الذي حكمت به إلا من هذا الواحد الذي قدرته، إذ هذا العدد <كله>[7] وهو ما قبل الواحد وما بعده وهو متناه، لكن زدت عليه واحدا فحكمت بأن الجميع لا يتناهى، هذا باطل ببديهة العقول. 165

---

[1] - العمدة: 69.
[2] - وردت في نسخة "ب": الآخر.
[3] - العمدة: 70.
[4] - وردت في نسخة "ج": يسقط.
[5] - وردت في نسختي "أ" و"ج": أو تلزمه المحالات السوابق.
[6] - وردت في نسخة "ب": وقبل.
[7] - سقطت من نسخة "ب".

وإن شئنا قلنا: هذا العدد الذي قبل هذا الواحد، سلمت أنه متناه، وزدت واحدا، فصار الجميع لا يتناهى، وهو معنى قول المصنف بعد "وإن شئت فاقتصر..." الخ.

قوله: "مَا قَبْلَ هَذه الحَرَكَة..."[1] الخ، ما قبلها هو ما منها إلى الأزل، لأنه هو القبلي في الوجود، وما بعدها هو الألف المعدودة مثلا، لأنه هو البعدِي في الوجود، وإن كان قبليا في العدد والاعتبار السابق.

قوله: "وَإِنْ شِئتَ فَاقْتَصِر..."[2] الخ، يريد أن لفظة "ما" في قوله في المتن "مَا يَتنَاهَى صَارَ لاَ يَتنَاهَى" يصح أن يجعلها واقعة على أحد[3] العددين، وهو ما قبل هذه الحركة وما بعدها، وهو الوجه الأول، ويصح أن يجعلها واقعة على ما قبلها فقط.

قوله: "أَقْرَب وَأَظْهَر..."[4] الخ، كأنه كان "أقرب" لعدم اعتبار كثرة العدد والأقسام فيه، و"أظهر" من جهة أنه هو المتنازع في تناهيه، وهو الذي تكون الحركة المزيدة وسيلة إلى عدم تناهيه. وأما الألف الأخيرة فمنحصرة بالضرورة، وليست محل النزاع، ويحتمل العكس أو غير هذا والله أعلم.

قوله: "فِي سَائِر مَا قَالُوا بِه..."[5] الخ، أي في غير الحركات من كل ما قالوا <به>[6] في العالم السفلي من "حوادث لا أول لها" ولا إشكال في جريان البرهان فيه.

---

[1]- العمدة: 70.

[2]- نفسه: 70.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": على مجموع العددين.

[4]- العمدة: 70.

[5]- نفسه: 70.

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

قوله: "لاَ يَبقَى عَليْك إِشْكال فِي لَفظِ العَقِيدَة"[1] لاشك أنه لا إشكال في ذلك، لكن بين المتن والشرح مخالفة في تقرير البرهان، حيث فرضه في القسم الأول من قسمي التالي في المتن واستدرك الثاني، وفي الشرح فرض فيهما معا والمقصود واحد[2].

{شروع السنوسي في التنزيهات بعد إثبات الصانع وتقرير أدلة وجوده}

قوله: "فصل..."[3] الخ، هذا شروع من المصنف في التنزيهاتِ بعد إثبات الصانع وتقرير الأدلة على وجوده، وصدر بها لأن تقديم التخلِية على التحلية مطلوب، وكأنه أخر [الوحدانية][4] لتتصل بما يناسبها من الجبر والقدر، وسنزيد ذلك بيانا، ثم صدر بالقدم والبقاء لأنهما يدلان على ما بعدهما، فهو كتقديم الدليل على المدلول، وبهذا المعنى قدم القدم على البقاء، لأن / كل ما ثبت قدمه استحال عدمه.

---

[1]- العمدة: 70.

[2]- جاء في طرة ص: 123 من نسخة "ب" مجموع أبيات لم تتيسر قراءتها كاملة بسبب ما شاب كلماتها من طمس وغموض، ما نصه: «حاصل ما هنا إبطال "حوادث لا أول لها" بأربعة أوجه، وكلها مخذوش، ونظم ذلك بعض أشياخنا فقال:

ذَكرَ فِي الكُبْرى عَلى التَّسلْسُل ⁂ أَدلَّـةً وَكُلُّها لَـمْ تَنْجـلِ

أَمَّـا الفَراغُ فَعليْـه يَـردُ ⁂ أَنَّ مَحلَّ النَّفيِ لاَ يَتَّحـدُ

وَقَولهُ وُجودُنَا الآن مُحـالٌ ⁂ مُعتَرضٌ وَليْس هَذا كَالمِثَال

إذ مَا عَليْه كَـونُ أَو قِــف ⁂ قَدْ وُجدَ عَليْه هَذا ثَبتَ

.... ⁂ ....؟

ولعل هذه الأبيات بتمامها ساقها أحمد المنجور المتوفى سنة 995 هـ في حاشيته التي وضعها على شرح الكبرى الموجودة بخزانة القرويين تحت رقم 989.

[3]- العمدة: 71.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

{فصل في أن الله تعالى قديم}

{القدم يطلق في مقتضى اللسان بازاء معنيين}

قوله: "مُقْتَضَى اللِّسَان بِإِزَاء مَعْنَيين..."[1] الخ، اعلم أن كلا من القدم[2] والحدوث يكون حقيقيا وإضافيا، والحقيقي يكون ذاتيا وزمانِيا، قال السعد: «المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود، وأما الموجود فباعتباره، وقد يتصف بهما العدم، فيقال للعدم غير المسبوق بالوجود قديم، وللمسبوق به حادث، ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا، وقد يؤخذ إضافيا.

{المراد بالقدم والحدوث الحقيقيين}

أما الحقيقي، فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير، وبالحدوث المسبوقية به، <ويسمى ذاتيا، وقد يخص الغير بالعدم، فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم، وبالحدوث المسبوقية به>[3]، وهو معنى الخروج من العدم إلى الوجود ويسمى زمانيا، وهذا هو المتعارف عند الجمهور.

{المراد بالقدم والحدوث الإضافيين}

وأما الإضافي، فقد[4] يراد بالقدم كون ما مضى من [زمان][5] وجود الشيء أكثر، وبالحدوث كونه أقل، فالقدم الذاتي أخص من الزماني والزماني من الإضافي، بمعنى أن كل ما ليس مسبوقا[6] بالغير

---

[1]- العمدة: 71. ووردت في كل النسخ: بمقتضى بدل"في مقتضى" كما هو ثابت في العمدة.

[2]- المراد بالقدم في حقه تعالى: هو القدم الذاتي، وهو عدم افتتاح الوجود، أو عدم الأولية للوجود، وأما القدم في حقنا فالمراد به: القدم الزماني وهو طول المدة، وضبطها العلامة إبراهيم الباجوري شيخ جامع الأزهر (1277/1198هـ) في حاشيته على جوهرة التوحيد الصفحة: 33 بسنة، وقال: «حتى إذا قال: كل من كان من عبيدي قديما فهو حر، عتق من له عنده سنة. وهذا مستحيل في حقه تعالى، وكذلك القدم الإضافي، كقدم الأب بالنسبة للابن، فتحصل من هذا أن القدم ثلاثة أقسام: ذاتي وزماني وإضافي». لمزيد من التفصيل راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري/1: 258-259، المطالب العالية للرازي/3: 211.

[3]- ساقط من نسخة "ج".

[4]- غير واردة في شرح المقاصد. /2: 7.

[5]- غير واردة في جميع النسخ الخطية والزيادة من شرح المقاصد/2: 7.

[6]- وردت في نسخة "ب": بمسبوق.

أصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس، كما في صفات الواجب، وكل ما ليس مسبوقا بالعدم، بما[1] مضى من زمن وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ولا عكس، كما في الأب، فإنه أقدم من الابن، وليس قديما بالزمان، والحدوث الإضافي أخص من الزماني، والزماني من الذاتي، بمعنى أن كل ما يكون زمان وجوده الماضي أقل، فهو مسبوق بالعدم ولا عكس، وكل ما هو مسبوق بالعدم، فهو مسبوق بالغير ولا عكس»[2] انتهى.

ثم قال <بعد>[3]: «ولا قديم بالذات سوى الله تعالى،(...) وما وقع في عبارة بعضهم، من أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات، فمعناه بذات الواجب، بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات.

وأما القديم بالزمان، فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات[4] والأفلاك وغير ذلك. والمتكلمون منا لصفات الله فقط، حيث[5] بينوا أن ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان.

وأما المعتزلة، فقد بالغوا في التوحيد، فنفوا القدم الزماني أيضا عما سوى ذات الله تعالى، ولم يقولوا بالصفات[6] الزائدة القديمة، إلا أن القائلين منهم بالأحوال أثبتوا لله أحوالا أربعة هي: العالمية والقادرية والحيية والموجودية[7]، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات، وزاد أبو هاشم حالة خامسة علة الأربعة مميزة للذات هي الإلهية، / فيلزمهم[8] القول بتعدد القدماء. 167

1- وردت في كتاب شرح المقاصد: فما.
2- نص منقول من شرح المقاصد/ 2: 7-8.
3- سقطت من نسخة "ج".
4- المجردات جمع مجرد: وهو ما لا يكون محلا لجوهر ولا حالا في جوهر آخر، ولا مركبا منهما على اصطلاح أهل الحكمة. التعريفات: 202.
5- وردت في نسخة "ب": بحيث.
6- وردت في نسخة "ب": بالصفة.
7- وهو ما حكاه الرازي في الأربعين/1: 138 عن أبي هاشم الجبائي.
8- وردت في شرح المقاصد: فلزمهم.

-قال:- وهذا تفصيل ما قال الإمام في المحصل[1]: أن المعتزلة وإن بالغوا في إنكار ثبوت القدماء، لكنهم قالوا به في المعنى، لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات، فالثابت في الأزل [على هذا القول][2] أمور قديمة، ولا معنى للقديم إلا ذلك»[3] انتهى.

{ذات الله تعالى يصدق عليها أنها قديمة بالذات وبالزمان وصفاته تعالى قديمة بالزمان لا غير}

وقد علم مما مر أن ذات الله تعالى يصدق عليها أنها قديمة بالذات وبالزمان، وصفاته تعالى قديمة بالزمان لا غير، وكل ما سوى الذات والصفات فهو عندنا حادث بالذات وبالزمان، وليس معنى قدم الذات أو الصفات بالزمان، أنها توالت عليها الأزمنة كقولنا بنيان قديم، ولا أن وجودها متقيد[4] بالزمان على ما يفهمه من لا معرفة له بالاصطلاحات، وإنما هذا حديث في الاصطلاح ولا حجر فيه.

{ما وقع للغنيمي مع طلبة تلمسان حين إطلاقه لفظ القديم بالزمان في حواشيه على الصغرى}

وقد أطلق الغنيمي[5] رحمه الله القديم بالزمان في حواشيه على الصغرى، فشنع عليه أقوام من عوام طلبة تلمسان وغيرهم تشنيعا عظيما، وذلك لجهلهم بالاصطلاح، لكن من أنصف علم أن على الغنيمي أيضا دركا في تمشدقه بذلك اللفظ الموهم، لاسيما في نحو الصغرى مما يتداوله العامة الذين لا معرفة لهم بشيء، بل لا ينبغي الالتفات إلى كل ما تقدم من الاصطلاحات، فإنها اصطلاحات للفلاسفة بنوا عليها ما يذكرون من قدم العالم بالزمان دون الذات.

---

[1]- وردت في النسخ الخطية: المحصول. والمحصل هو الكتاب المنسوب للإمام فخر الدين الرازي، واسمه الكامل: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين"، وقد نشرته دار الكتاب العربي سنة 1984 بمراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد. راجع كلام الإمام الفخر المقتبس في المحصل: 120.

[2]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[3]- نص منقول من شرح المقاصد مع بعض التصرف/2: 8-9.

[4]- وردت في نسخة "ب": تقيد.

[5]- أحمد بن محمد بن علي شهاب الدين الغنيمي الأنصاري الخزرجي (ت: 1044هـ)، فقيه باحث من أهل مصر. نسبته إلى غنيم (وهو أحد جدوده). له شروح وحواش في الأصول والعربية، ورسائل في الأدب والمنطق والتوحيد، منها: "حاشية على شرح العصام" في المنطق، "ابتهاج الصدور" في النحو ، و"حواشي شرح الغنيمي على شرح أم البراهين للسنوسي" وغيرها. الأعلام: 237/1.

{دعوة اليوسي إلى استعمال المصطلحات التي درج عليها السلف في العقائد}

وقد جرت إلى أن يصدق الحدوث الذاتي على صفات الباري، وهذا اللفظ من الشناعة بحيث لا يخفى، فأي ضرورة تدعونا إلى استعمالها واتباع الفلاسفة فيها؟، وهلا جرينا على منهج سلفنا من أن المسبوق بالعدم حادث وغير المسبوق قديم، فإن ذلك أسلم لنا وأبعد عن سوء الأدب والتجاسر على التفريق بين الصفات والذات، ووسم الصفات بالحدوث أو بالإمكان لذاتها أو بالافتقار إلى الذات.

وهل نشأ هذا إلا من مجرد اعتبار وملاحظة تعقل الذات قبل الصفات، وهذا السبق العقلي[1] المسمى بالذاتي وإن كان صحيحا ولم يكن فيه محال، لكن أي حاجة لنا إلى أن نعتبره عند[2] الإطلاق مع إيهامه؟، ولم لا نقول إن كلا من الذات وصفاتها قديم غير مسبوق بعدم، وكل قديم فهو مستغنى عن الفاعل وواجب الوجود، فالصفات قديمة غنية واجبة الوجود كالذات في ذلك، ولا تقدم للذات على الصفات، وهذا هو الموجود في الخارج ونفس الأمر.

168 وأي حاجة لنا إلى تأويل كلام أئمة / الحق قضاء لحق اصطلاح محدث، واقتداء في التوصل إلى الحضرة الإلهية المقدسة بعمي الفلاسفة، وترك الاقتداء بالبصراء، فتنبهوا رحمكم الله من سنة الكرى، واهتدوا بالنجوم الزواهر طول المسرى[3]، لتنجوا من أخطار الشرى[4]، وتصلوا إلى خالق الورى بمنه وطوله.

{مناقشة اليوسي للمقترح في إحدى عباراته}

قوله: "**يُطلَق عَلَى مَا تَوالَت عَلَى وُجودِهِ...**"[5] الخ، هي عبارة المقترح وعليها مناقشة، إذ ما ذكر هو معنى القديم لا القدم، وكأنه تسامح في العبارة إذ يعلم من أحدهما الآخر، أو

---

1 - وردت في نسختي "أ" و"ج": التعقلي.

2 - وردت في نسخة "ج": على.

3 - وردت في نسختي "أ" و"ج": السرى . السرى والسريان والسرية مصادر: سير الليل، ومنه قولهم عند الصباح «يحمد القوم السرى»، وهو مثل يضربونه في احتمال المشقة رجاء الراحة.

4 - الشرا بفتح الشين غابة الأسد.

5 - العمدة: 71. قال السنوسي في بقية الفقرة: «اعلم أن القديم يطلق في مقتضى اللسان بإزاء معنيين، يطلق على ما توالت على وجوده الأزمنة وكر عليه الجديدان الليل والنهار ومنه قوله تعالى: ﴿كَالعرْجُونِ القَدِيم﴾، وبهذا=

أراد بالإطلاق الصدق باعتبار الموصوفية لا المفهوم، غير أن ذكر المعنيين في الكلام يبعده والخطب سهل.

{وجود ربنا جل وعلا ليس وجودا زمانيا}

قوله: "لَيْسَ وُجوداً زَمانِيا..."[1] الخ، أي لا يتقيد وجود الله تعالى بالزمان، ولا يمر عليه الجديدان[2]، لأن ذلك إنما هو بحركات الأفلاك، وإنما تدور على من سجن في جوفها كما بينه المصنف، ولاشك أن الله تعالى موجود قبل الزمان ومعه وبعده، لكنه لا يتقيد وجوده بالزمان تعالى وجل.

قوله: "إِذْ هُوَ مِنْ صِفَاتِ المُحْدثِ"[3] يصح عود الضمير إلى ما فهم من الكلام قبله من "التقييد[4] بالزمان والنسبة إلى الزمان"، ويصح عوده إلى الزمان، إما على أنه عرض وفيه بعد، وإما على أن معنى من صفات المحدث من شأن المحدث، ويصح عوده على الوجود الزماني.

{الزمان عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد}

قوله: "عَنْ مُقارَنةِ مُتجَدِّد لِمُتجدِّد..."[5] الخ، أي فيكون الزمان معنى من المعاني اعتباريا، لأنه هو المقارنة التي هي معنى من المعاني، وهي نسبة بين المقترنين لا وجود لها إلا بعد وجود المنتسبين، كالأخوة الواقعة بين زيد وعمرو <لا وجود لها إلا بعد وجود زيد وعمرو>[6]

=الاعتبار يقال أساس قديم وبناء قديم وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا، إذ وجوده تعالى ليس وجودا زمانيا ولا نسبة للزمان إلى وجوده البتة، إذ هو من صفات المحدث فيكون حادثا ضرورة، فإن الزمان إما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد...».

[1]– العمدة: 71.

[2]– الجديدان يعني بهما المتكلمون الليل والنهار كما ورد في كلام الإمام السنوسي في كتابه العمدة.

[3]– العمدة: 71.

[4]– وردت في نسخة "ب": التقيد.

[5]– العمدة: 71.

[6]– ساقط من نسخة "ج".

والمقترنان حادثان، إذ الكلام في المتجددين كالسفر[1] وطلوع الشمس، فتكون المقارنة الحاصلة بينهما أيضا حادثة ضرورة تأخرها عن الحادثين كما ذكرنا. وقريب من عبارة المصنف عبارة جمع الجوامع وهي «مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام »[2].

وقال في شرح المقاصد: «أكثر المتكلمين على أن الزمان هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، وربما ينعكس في علم المخاطب»[3] انتهى. وقد علمت أن الزمان في العبارة الأولى والثانية نسبة بين الطرفين، وفي الثالثة هو أحد المنتسبين[4].

{الزمان عبارة عن حركات الأفلاك وما يرجع إليها من الساعات}

قوله: "عَنْ حَرَكَاتِ الأَفْلَاكِ..."[5] الخ، كأنه عبر بالجمع لمراعاة الجنس، وإلا فالزمان على هذا القول هو حركة الفلك الأعظم[6]، أو هو الفلك الأعظم نفسه، وضعف هذين القولين في شرح المقاصد.

---

[1]- من سَفَر الصبح إذا أضاء وأشرق.

[2]- انظر مهمات المتون: 200 ضمن آخر كتاب الاجتهاد في متن جمع الجوامع، وإلى هذا أيضا مال الآمدي في كتابه الأبكار قال: «ولا بعد في قول القائل كل الزمان هو مما يقدره المقدر ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجوده»، ثم قال: «وهو ما يعبر عنه بقولهم: كان كذا وقت طلوع الشمس، أنه قارن وجوده لطلوعها» تشنيف المسامع بجمع الجوامع للإمام الزركشي/4: 904.

[3]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/2: 188.

[4]- وردت في نسخة "ج": المتسببين.

[5]- العمدة: 71.

[6]- الفلك الأعظم ويسمى أيضا فلك الأفلاك، لأنه أكبر الأفلاك، كما يقال له الأطلس لأنهم يعرفوا له كوكبا، وحركة هذا الفلك من المشرق إلى المغرب على قطبين ثابتين، يقال لأحدهما القطب الشمالي، وللآخر القطب الجنوبي، وتتم دورته في أربع وعشرين ساعة، وبحركته تتحرك الأفلاك كلها مع كواكبها، وحركته أسرع من كل شيء شاهده الإنسان، والحكماء سموا هذا الفلك محددا لاعتقادهم أن ليس وراء ذلك خلاء وملاء. وقال أبو عبد الله بن عمر الرازي بعدما أظهر فساد القول بالمحدد: «من أراد أن يكتال مملكة الباري تعالى بمكيال العقل فقد ضل ضلالا بعيدا». انظر عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني/1: 25.

{مختلف الأقوال في الزمان غير ما ذكر السنوسي}

169 على أن القسمة لم تنحصر / فيما ذكره المصنف، إذ الزمان قيل عرض[1] وقيل جوهر[2]، وعلى أنه عرض فهل هو النسبة المذكورة أو الكم المتصل غير القار الذات؟ أو حركة الفلك أو مقدار الحركة؟.

وعلى أنه ليس بعرض، هل هو الفلك الأعظم أو جوهر مستقل؟ أي قائم بنفسه من غير حاجة إلى محل يقوم به، أو حركة تفعله، وعلى هذا فهل هو قديم أو حادث؟، وهذا كله على القول بوجوده، وقد أنكر وجوده كثير، غير أن المصنف لما لم يتعرض للزمان بالقصد الأول لم يستوف مباحثه.

فإن قلت: حينئذ لا يتم مقصود المصنف من حدوث الزمان، إلا بتبيان حدوث جميع أقسامه، فعليه أن يذكر تقدير[3] الجوهرية والعرضية وما فيهما، حتى إذا حكم بالحدوث صدق على الجميع فلا يبقى نزاع.

قلنا: اقتصر على الواضح لتقوم به الحجة ابتداء، وعلى ما هو الحق عنده فيه، أو اتكل[4] على ما مر من حدوث كل ما سوى الله تعالى.

{معاني لفظة الأفق عند الإطلاق}

قوله: "تَحْتَ الأُفُقِ"[5] هو بضم الهمزة وتسكين الفاء أو ضمها، وهو في اللغة يطلق على الناحية، وعلى ما ظهر من نواحي الفلك، وعلى مهب الجنوب والشمال والدبور[6] والصبا.

1- قال الإمام الرازي في شأن القائلين بعرضية الزمان «... وهو قول أرسطاليس، وارتضاه المعتبرون من أتباعه، كالفارابي وابن سينا». راجع المطالب العالية/5: 57.

2- القول بجوهرية الزمان هو ما اختاره الإمام الرازي ونصره في المطالب العالية/5: 51.

3- وردت في نسخة "ب": تقديم.

4- وردت في نسخة "ب": الكل.

5- العمدة: 71.

6- الدبور هي الريح الغربية التي تقابل الصبا وهي الريح الشرقية.

{اليوسي لا يخالف الفلاسفة في أمور الهيئة ولكن يسند الأمر كله لله تعالى}

قوله: "عَلَى مَا تَزْعُم الفَلاسِفَة..."[1] الخ، كأنه عبر بالزعم إذ لا دليل على ما ذكروا إلا مجرد الحدس والرصد، وإلا فنحن لا نخالفهم في أمور الهيئة[2]، ولكنا نسند الأمر كله إلى الفاعل المختار تعالى وجل.

قوله: "فِي تَعارُف[3] أَهْل العَاداتِ"[4] أي أهل الهيئة أو أهل العرف كلهم على أن تكون الإشارة إلى[5] ما يظهر من مرور الجديدين لا إلى الحقيقة، إذ لا يتعقلها العوام.

قوله: "مِمَّا سُجِن فِي جَوْفِهَا"[6] يعني والله تبارك وتعالى ليس في جوف العالم ولا محاط بهذه الأفلاك، حتى يمر عليه الليل والنهار، لاستحالة المكان عليه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه.

قوله: "لِتَتَقَيَّد بِذَٰلِك..."[7] الخ، هو علة ل"تمر" متعلق به.

قوله: "وَمَشْتَى"[8] هو بفتح الميم وسكون الشين وفتح التاء المخففة موضع الشتاء، فعطفه على "الربيع والخريف" غير مناسب.

{الله تعالى ليس بجسم فلا يثبت في حقه الاتصال والانفصال}

قوله: "تَدْبِير"[9] هو خبر مبتدأ مضمر أو منصوب على الحال أو مفعول مطلق.

1- العمدة: 71.

2- انظر علم الهيئة وما يتفرع عنه في كتاب القانون لليوسي بتحقيقنا: 153.

3- وردت في عمدة أهل التوفيق والتسديد: تعاريف على حد قول الإمام السنوسي: «... والزمان بهذا المعنى هو الوجود كثيرا في تعاريف أهل العادات».

4- العمدة: 71.

5- وردت في نسخة "أ": على.

6- العمدة: 72.

7- نفسه: 72.

8- وردت في العمدة: وشتاء: 72.

9- العمدة: 72 ووردت فيها: بتدبير.

قوله: "اتِّصَال أوِ انْفِصَال..."[1] الخ، إن قيل: كيف يرتفع ما هو في حكم النقيضين؟.

قلنا: يصح ارتفاعهما معا عما لا يقبلهما، كالعلم والجهل يرتفعان عن نحو الحجر، وقد علمت أن الاتصال والانفصال من خواص الأجسام، والله تبارك وتعالى ليس بجسم، فلا يثبت في حقه اتصال ولا انفصال، ولا إشكال أصلا في ارتفاعهما عنه، كما ارتفع عنه تعالى / الحركة والسكون، والجوع والشبع والعطش والري ونحوها. 170

{القدم قد يطلق على ما لا أول لوجوده عند السنوسي}

قوله: "عَلَى مَا لاَ أَوَّلَ لِوُجودِه..."[2] الخ، لا يخفى أن ما لا أول لوجوده هو القديم "لا القدم"، وقد تقدم أن الموصوف حقيقة بالقدم هو الوجود[3]، ولا معنى لإضافة الموجود إلى الوجود في قوله: "لوجوده" وفي قوله: "وجوده أزلي"[4].

والجواب ما مر في نظيره، وتقدم أن القدم يوصف به الموجود تبعا.

{تقرير اليوسي لبرهان قدم العالم}

قوله: "فِي حَقِّ كُلِّ مَوجودٍ..."[5] الخ، القيد باعتبار ما اشتهر في القدم والحدوث، وإلا فعلى ما مر من أنهما يوصف بهما العدم والمعدوم أيضا، فلا[6] حاجة إلى القيد، إذ لا واسطة بينهما فيه أيضا.

---

[1]- العمدة: 72. وتمام كلام السنوسي تتميما للفقرة هو ما نصه: «ومن تنزه أن تحيط به الأمكنة أو تتجدد له صفة أو تغير كيف يتصور أن يكون له مع شيء من العالم اتصال أو انفصال».

[2]- نفسه: 72.

[3]- وردت في نسخة "ب": الموجود.

[4]- العمدة: 72.

[5]- نفسه: 72.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": لا.

{بسط اليوسي للبرهان الذي اختصره السنوسي}

قوله: "لِأَنَّهُ يُوجِبُ افْتِقَارهُ..."[1] إلخ، اختصر المصنف في تقرير البرهان، وبسطه أن تقول: لو لم يكن قديما لكان حادثا، إذ لا واسطة بينهما>[2] لكن حدوثه محال، إذ لو كان حادثا لافتقر، لما مر من افتقار كل حادث إلى الصانع في حدوث العالم، لكن افتقاره محال، إذ لو افتقر إلى صانع لافتقر صانعه أيضا للتماثل بينهما، لكن افتقار الثاني محال، إذ لو افتقر الثاني إلى فاعل لزم الدور[3] أو التسلسل[4]، لأنه إما أن يفتقر إلى الأول مباشرة أو بواسطة، فالدور وإلا فالتسلسل، لكن الدور والتسلسل محال كما بين المصنف، فما أدى إليه وهو افتقار الإله الثاني محال، فما أدى إلى ذلك وهو افتقار الثاني[5] محال، فما أدى إلى ذلك وهو حدوثه محال، فما أدى إلى ذلك وهو عدم قدمه محال، فإذا بطل عدم القدم وجب له القدم، لأن ارتفاع أحد النقيضين يوجب الآخر وهو المطلوب.

---

[1]- العمدة: 72.

[2]- ساقط من نسخة "ج".

[3]- حقيقة الدور هي «توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء، فإن كان التوقف بمرتبة واحدة سمي الدور المصرح، كما إذا توقف زيد على عمرو، في حال توقف عمرو على زيد، فكل واحد منهما ينتظر صاحبه أن يوجده. وإن كان بمراتب سمي الدور المضمر، «كما إذا توقف أ على ب، وتوقف ب على ج، وتوقف ج على أ». وبطلانه أنه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها. كما لو فرضنا أن زيدا أوجد عمرا وأن عمرا أوجد زيدا متقدما على نفسه، متأخرا عنها، وأن يكون عمرو كذلك، وهذا يؤدي إلى اجتماع النقيضين، وهو باطل». شرح جوهرة التوحيد للباجوري: 87.

[4]- حقيقة التسلسل هو أن: «تفرض سلسلتين، إحداهما من الآن إلى ما لا نهاية له في جانب الماضي، وتبدأ الأخرى من قبل الآن –وليكن عهد الطوفان– إلى ما نهاية له في جانب الماضي، ثم تطبيق السلسلتان، إحداهما على الأخرى، فلا يخلو حالهما إما أن تتساويا، وهو باطل لأنه يلزم تساوي الناقص بالزائد، أي تساوي السلسلة الآنية بالطوفانية، وإما أن تتفاوتا وهو الصحيح، فإن مقدار التفاوت بينهما معلوم، وهو ما كان من الطوفان إلى الآن، وهو مقدار متناه، والذي يزيد بمقدار متناه يكون متناهيا أيضا، ولابد من انتهاء الحوادث في جانب الماضي، ومعنى انتهائها أنها مسبوقة بعدم، أي لم تكن ثم كانت».نفسه: 87.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الأول.

{تقرير اليوسي لبرهاني الخلف والاستقامة على وجود الله تعالى}

وإن شئت قلت في الاستدلال: لو كان لوجود الله تعالى أول لافتقر إلى مقتض، ولو افتقر إلى مقتض لافتقر ذلك المقتضي، ويجري على ما مر قبله، وهذا كله على طريق الخلف، وهو الذي استعمله المؤلف في تآليفه. وقد يستدل عليه ببرهان الاستقامة فيقال: الله تعالى صانع العالم وكل صانع للعالم قديم، وتبين[1] الكبرى ببرهان الخلف السابق.

وقرر بعضهم هذا الوجه فقال: الله <تبارك و>[2] تعالى واجب الوجود[3] لذاته، وكل واجب الوجود لذاته لا[4] يصح في العقل عدمه، <فالباري تعالى لا يصح في العقل عدمه>[5] وكل ما هو كذلك فهو قديم باق، وقرر صغرى الدليل الأول، بأنه <تعالى>[6] لو لم يكن واجبا لكان جائزا، فيفتقر على ما مر من الخلف والبواقي ظاهرة، ولا يخفى أنه بعد تحقيق الخلف السابق لا يحتاج إلى شيء آخر، بل لا يثبت شيء في الحقيقة إلا به، وذلك أن واجب الوجود إنما ثبت بإبطال الدور والتسلسل عند المحققين.

171 وذكر في شرح المقاصد: «أن بعضهم توهم صحة الاستدلال، / بحيث لا يفتقر إلى إبطال الدور والتسلسل، وذكر أنهم استدلوا بوجوه منها: أنه لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة، فيلزم وجود الممكنات بذواتها وهو محال. -قال:- وفيه نظر، لأن وجود الممكن من ذاته إنما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا إلى ممكن آخرا إلى نهاية، وهو معنى التسلسل»[7] انظر تمام الكلام فيه.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": ويبين.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- معنى كونه تعالى واجب الوجود أنه لا يجوز عليه العدم ولا يقبله لا أزلا ولا أبدا.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": فلا.

[5]- ساقط من نسخة "ب".

[6]- سقطت من نسخة "ج".

[7]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/4: 17- 18.

{قول تقي الدين المقترح في إبطال حوادث لا أول لها}

قوله: "فِي الأَسْبَابِ وَالمُسَبَّبَاتِ..."[1] الخ، قال الشيخ تقي الدين المقترح عند كلامه على إبطال حوادث لا أول لها: «اعلم أن خصومنا في هذه المسألة سلموا أن أعدادا لا تتناهى محال إذا كان فيها[2] ترتيب طبيعي[3] كالعلل، أو وضعي كالجسم، فعلل ومعلولات لا تتناهى محال عندهم، <وجسم لا يتناهى محال عندهم>[4]، وأما ما ليس فيه ترتيب طبيعي أو وضعي، فوجود ما لا يتناهى فيه جائز عندهم، كالحركات الفلكية والأشخاص البشرية والنفوس الإنسانية.

-قال-: وقد ألزمهم الأصحاب ترتيبا طبيعيا في الأشخاص البشرية، لأن الولد لا يمكن وجوده من الوالد إلا بعد استكمال الوالد خمسة عشر سنة، وهذا ترتيب طبيعي[5]، -قال- تقي الدين-: وأقوى عندي من هذا أنا لو جوزنا حوادث لا أول لها، ففي ضمنه علل ومعلولات لا تتناهى، وبيانه أن كل حادث منها لابد له[6] من علة، وعلته إما حادثة أو قديمة، باطل كون العلة قديمة، لامتناع أن يكون معلولها حادثا، فتعين أن يكون لكل علة [ولا يقف][7]، وفي ذلك علل ومعلولات لا تتناهى، -قال:- ولا يلزمنا نحن هذا في الحادثة الواقعة، لأن الصانع المختار يجوز صدور الحوادث عنه مع قدمه، كما سنبينه إن شاء الله، وهذا لا يصح في العلل» انتهى.

---

[1]- العمدة: 72. قال السنوسي في بقية الفقرات ما نصه: «... لما عرفت من استحالة حوادث لا أول لها، والخصوم القائلون بذلك سلموا أن التسلسل في الأسباب والمسببات مستحيل، فإن قيل إذا قلتم بقديم لا أول له ففيه إثبات أوقات متعاقبة لا أول لها لأن الموجود لا يعقل إلا في وقت وثبوت أوقات لا أول لها ممنوع لما قررتم في حوادث لا أول لها، فقد فررتم من التسلسل ووقعتم فيه، فالجواب منع الملازمة لما عرفت أن حقيقة الوقت والزمان لا وجود لهما قبل وجود العالم».

[2]- وردت في نسخة "ب": فيه

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": طبعي.

[4]- ساقط من نسخة "ب".

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": طبعي.

[6]- وردت في نسخة "ب": لها.

[7]- ساقط من نسخة "أ".

وهذا الإلزام الذي كنا وعدناك به، وهو يحسم شبه المعتزلة، ويهدم أساساتهم، ويبدي للعيان خساساتهم، فانظر لتعلم الفرق بين من أيده الله بروح منه، وبين من يتخبطه الشيطان ويتلقى عنه.

تنبيهان: {اختلاف المتكلمين والفلاسفة في معنى الإلزام، وفي طرق إثبات واجب الوجود}

الأول: فهم من الإلزام الذي حكاه المقترح عن المتكلمين في الوالد مع الولد، أنه من الترتيب الطبيعي[1] صحة هذا النقل المذكور هنا، وأنه لا يستشكل مع ما مر عن الفلاسفة من قولهم: «لا بذر إلا من زرع ولا دجاجة إلا من بيضة» ونحوه فليتأمل[2].

الثاني: قد علم مما مر أن الفريقين، أعني الفلاسفة والمتكلمين اتفقوا على قدم الصانع، وأنه لا خلاف[3] بينهم في أن فاعل العالم واجب الوجود، وذلك لاتفاقهم على بطلان[4] الدور والتسلسل <في هذا الوجه.

172 إلا أن طريق استدلال الفلاسفة / على ثبوت واجب الوجود، أن قالوا: العالم ممكن بذاته فلابد له من موجب، فإن كان واجبا فهو المراد، وإن كان ممكنا فلابد له من علة يترجح بها وجوده عن عدمه، فإما أن يلزم الدور والتسلسل>[5]، وإما أن ينتهي إلى واجب الوجود وهو المطلوب.

1– وردت في نسختي "أ" و"ج": الطبعي.

2– من صيغ البحث والنظر وإعمال الفكر عند أصحاب المذاهب الفقهية في كتبهم قولهم: تأمل، فتأمل، فليتأمل، وهي ألفاظ يختم بها أبحاث المتأخرين عادة، ولكل لفظ منها دلالته: فقولهم تأمل المراد به الدلالة على أن في هذا المحل دقة ومعنى، وأحيانا تأتي إشارة إلى الجواب القوي. وقولهم فتأمل: كلمة تدل على أن في المحل خدش، وتكون إشارة إلى الجواب الضعيف، وقيل: إنها تأتي لتدل على أن في المحل أمرا زائدا على الدقة. وقولهم فليتأمل كما هو وارد في حاشية اليوسي، قيل : إنها تدل على أن في المحل أمرا زائدا على الدقة بتفصيل، وقيل إنها إشارة إلى الجواب الأضعف، والتأمل هو إعمال للفكر. مصطلحات المذاهب الفقهية: 260.

3– وردت في نسخة "ب": اختلاف.

4– وردت في نسخة "ب": إبطال.

5– ساقط من نسخة "ج".

وطريق المتكلمين أن قالوا: تبين حدوث العالم وكل حادث فله محدث، فإما أن يتناهى إلى قديم لا يفتقر إلى غيره، وإما أن يلزم الدور أو التسلسل، فالقبيلان متفقان على أن كلا من الممكن والحادث لابد له من سبب، وعلى بطلان الدور والتسلسل، ولم يختلفا إلا في حدوث العالم وقدمه، وفي أن واجب الوجود مؤثر بالذات أو بالصفات.

{كلام تقي الدين المقترح في حقيقة الوقت والزمان}

قوله: "إِنَّ حَقِيقَةَ الوَقْتِ وَالزَّمانِ لاَ وُجودَ لَهَا..."[1] الخ، قال تقي الدين في جواب هذا السؤال في شرح الإرشاد: «أما الزمان، فقد يطلق على حركات الأفلاك، ولاشك أنه لا فلك في الأزل، وقد يطلق على مقارنة متجدد لمتجدد، ولاشك أنه لا متجدد في الأزل، وقد يطلق على تقدير مسافة الحركة، ولاشك أنه لا مقدر ولا تقدير في الأزل.

وأما الوقت، فإما أن يكون وجودا أو عدما أو حالا، وكل موجود لابد له عندكم[2] من وقت، فيؤدي إلى أوقات لا تتناهى وهو محال، وإن كان عدما فلا شيء إلا وهو معدوم في الأزل، فهو إذا كان عدما مضافا إلى معقولية خاصة، فهي إذا كانت معدومة حكمها حكم سائر الممكنات في العدم، والعدم المطلق لا كثرة فيه، وإن كان حالا فلابد له من ذي حال، ولا ذات في الأزل فلا حال في الأزل، فعلم أن فرض الوقت في الأزل محال» انتهى بعضه بالمعنى.

{المقصود بالعلماء القائلين بقدم صانع العالم}

قوله: "لَمْ يَقُلْ أحدٌ مِنَ العُقَلاَءِ بِحُدوثِ صَانِعِ العَالَمِ"[3]، يعني لما مر من اتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل، وعلى احتياج الممكن إلى سبب.

فإن قيل: ظاهر الكلام أن جميع العقلاء يقولون بقدم الصانع وهو غير صحيح، لأن طائفة من الدهرية كما مر، لم يثبتوا الصانع أصلا فضلا عن أنه قديم.

1- وردت في العمدة: لهما ص: 73.
2- وردت في نسخة "ج": عندهم.
3- العمدة: 73.

قلنا: المراد من يعتد به، أو نقول أولئك يصدق عليهم أنهم لم يقولوا بحدوث الصانع، كما لم يقولوا بقدمه أيضا، على أن المقصود هو أن أحدا لم يخالف في هذا البرهان أصلا، والمذكورون لم يدركوه أصلا فلا دخل لهم.

قوله: "تَنْبِيهٌ [مِنْهُ][1] عَلَى أَنَّ المُخْتَارَ..."[2] الخ، يعني مع التنبيه أيضا على أن المراد القدم[3] بالمعنى الثاني لا الأول، وهذا هو المقصود الأهم، لا يقال القدم المطلوب في حق الباري هو <القدم>[4] الثاني[5]، وما فسر به هو الزماني، والأول أخص من الثاني، / فلم يفد تفسيره المطلوب، إذ لا إشعار للأعم بالأخص، لأنا نقول: قد علمت مما مر أن هذا الفرق مما لا يلتفت إليه عند المتكلمين، إذ القديم عندهم واحد، وهو ما لم يسبق بعدم، وهو الباري تعالى وصفاته، وما سواه حادث. 173

{في تعريف القدم والبقاء}

قوله: "وَمَرْجِعُه إِلَى الوُجودِ المُستَمرِّ..."[6] الخ، من هذا يعرف القدم[7] بأنه استمرار الوجود فيما <مر>[8] ومضى، والبقاء استمرار الوجود فيما يأتي إلى غير نهاية فيهما، ويكون التعريفان كأنه أضيفت الصفة فيهما إلى الموصوف على معنى الوجود المستمر، والمراد أنهما على هذا التفسير بمنزلة الوجود المطلق، فكما يقال فيه أنه وصف نفسي، مع أنه عند الأشعري عين الذات،

---

[1]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[2]- العمدة: 73. جاء في العمدة قول السنوسي في باقي الفقرات: «قوله في تفسير القديم أي غير مسبوق بعدم، تنبيه منه على أن المختار في القدم أنه صفة سلبية وقد اختاره المحققون من المتأخرين، وقيل هو صفة نفسية أي ليس بزائد على الذات، ومرجعه إلى الوجود المستمر أزلا، ورد بأنه لو كان نفسيا للوجود لما عرى عنه كيف والجوهر في أول أزمنة وجوده لا يتصف بالقدم، وإنما يطرأ عليه بعد ذلك إذا توالت على وجوده الأزمنة...».

[3]- وردت في نسخة "أ": المقدم.

[4]- سقطت من نسخة "ب".

[5]- وردت في نسخة "ج": الذاتي.

[6]- العمدة: 73.

[7]- وردت في نسخة "أ": القديم.

[8]- سقطت من نسختي "ب" و"ج".

على ما في ذلك من المباحث المقررة في محلها، كذلك هنا، فلا يرد أنهما كيف يفسران بالوجود مع أنه عين الموجود لا صفة فافهم.

قوله: "فِي [أَوَّلِ][1] أَزْمِنَةِ وُجودِهِ..."[2] الخ، قد لا يسلم هذا الاستدلال، فإن الكلام في القدم الحقيقي وهذا قدم إضافي، ومن ثم اعتبر فيه طول الزمان لأن ذلك معناه، واستدل المؤلف في شرح الصغرى[3] <أيضا>[4] على أن القدم والبقاء ليسا نفسيين، بأنهما لو كانا نفسيين لما تعقلت الذات بدونهما، والتالي باطل وهو قريب من الأول، وفيه أيضا أنه إن أراد مطلق الذات فعلى ما في الوجه الأول من البحث، وإن أراد ذات المولى تعالى فلا يسلم أنها تعقلت أصلا مع القدم والبقاء، فكيف بدونهما؟.

وقد يجاب بأن القدم لا يختلف حكمه بالقدم والحدوث، كما في نحو العلم والقدرة والوجود على ما يأتي من أن الشاهد سلم يرتقى فيه للغائب. وفيه نظر، لأن الزمان هنا مأخوذ من[5] مفهوم الحادث، وإن جعل ما في الصغرى على حذف مضاف، أي تعقل وجود الذات وهو الظاهر لتصريحه بذلك في غيرها رجع إلى ما ذكر هنا حقيقة.

قوله: "وَإِلاَّ لَزِمَ نَقْضُ الدَّلِيلِ..."[6] الخ، المراد بالدليل هنا أن المعنوية[7] تدل على المعاني[8] وبالعكس، للتلازم الثابت <الذي>[9] بينهما، كالعالمية تدل على العلم، والقادرية [تدل][10]

1- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
2- العمدة: 73.
3- قارن بشرح الصغرى على هامش حاشية الدسوقي: 80.
4- سقطت من نسخة "ب".
5- وردت في نسختي "أ" و"ج": في.
6- العمدة: 74.
7- والمعنوية هي عبارة عن قيام المعنى بالذات.
8- المعاني جمع معنى، وهو كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما، كقيام القدرة بالذات، فإنه يوجب كونه قادرا.
9- سقطت من نسخة "ج".
10- سقطت من نسخة "أ".

على القدرة، فكذلك القديمية لابد أن تدل على القدم، وحينئذ القدم عند هذا القائل موجود فلابد أن يكون قديما، وكلما كان قديما فله قدم قائم به، كما أن من كان عالما فله علم قائم به، وإلا انتقض الدليل، والكلام في القدم القائم بالقدم، وهكذا فيتسلسل أو يدور.

174 قوله: "وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ..."[1] الخ، / ذكر في شرح المقاصد: «أن الإمكان والوجوب والامتناع اعتبار عقلي، إذ لو كان الوجوب[2] مثلا موجودا لاتصف بالوجوب، لاستحالة اتصافه بالإمكان، فننقل الكلام إلى وجوبه ويتسلسل، -ثم قال:- ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء، والقدم والحدوث، والوحدة والكثرة والتعين[3]، والموصوفية واللزوم، ونحو ذلك، جعله صاحب التلويحات[4] قانونا في ذلك، فقال: كل ما يكون <نوعه>[5] متسلسلا مترادفا، أي ما يتكرر نوعه، بحيث يكون أي فرض[6] يفرض منه موصوفا بذلك النوع، فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا [عليه][7] بالمواطأة[8]، وتارة وصفا [عارضا][9] له محمولا عليه بالاشتقاق، يلزم أن يكون اعتباريا، لئلا يلزم التسلسل في الأمور

---

[1]-العمدة: 74.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الوجود.

[3]- وردت في النسخ الخطية: والغير.

[4]- التلويحات كتاب في المنطق والحكمة، وهو للشيخ شهاب الدين يحي عمر بن حبش الحكيم السهروردي المقتول سنة 587هـ، رتب على ثلاثة علوم: المنطق والطبيعي والإلهي، كل منها على تلويحات. انظر كشف الظنون/1: 482.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- وردت في نسخة "ب": فرد.

[7]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[8]- حمل المواطأة: عبارة عن أن يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا الإنسان حيوان ناطق بخلاف حمل الاشتقاق إذ لا يتحقق في أن يكون المحمول كليا للموضوع كما يقال الإنسان ذو بياض، والبيت ذو سقف. التعريفات: 93.

[9]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

الوجودة، ولهذا لم تكن الأمور الموجودة متصفة بمفهوماتها، فلم يكن السواد أسود، والعلم عالما[1]، والطول طويلا ونحو[2] ذلك»[3].

{ما قيل في صفة البقاء من الأقوال والقول الحق فيها}

قوله: "**فِي صِفَةَ البَقَاءِ...**"[4] الخ، أي قيل إنه وصف نفسي، ورد بأنه لا يتحقق إلا بعد مضي زمان، فقد تحققت الذات قبل تحققه، وقيل معنى من المعاني، ورد بلزوم التسلسل، وقيل سلبي وهو الحق.

ووقع في الإرشاد أن القول الأول مختار المتأخرين، والثاني مذهب القدماء، وأن التحقيق خلاف الفريقين، وأنه وصف سلبي.

وذكر عن القاضي أنه خالف أشياخه في أن الباقي باق ببقاء. وقال: «الله يعلم أني لم أخالف أشياخي لما ذكر، ولكن التقليد في أصول التوحيد ممتنع» انتهى.

وسكت المؤلف عن القول بالتفريق بين القدم والبقاء، لما ذكر في شرح الصغرى[5] أنه أضعفها.

تنبيـه: {حكم الجهل المتعلق بصفتي القدم والبقاء}

اعلم أن من اعتقد شيئا من هذه الأقوال لا يكفر بحال، وهل يأثم أم لا؟ فيه اضطراب. قال الشهاب القرافي في القواعد[6]، حيث تكلم على أقسام الجهل ما نصه: «القسم الرابع: ما اختلف أهل الحق فيه، هل هو جهل تجب إزالته؟ أم هو حق لا تجب إزالته؟ فعلى القول الأول هو معصية ولم أر من كفر به، وذلك كالقدم والبقاء، فهل يجب أن يعتقد أن الله تعالى <باق ببقاء قديم بقدم،

1- وردت في نسخة "ب": عالم. وفي شرح المقاصد/1: 471: علما.

2- وردت في نسخة "ب": طولا وغير.

3- نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد/1: 470-471.

4- العمدة: 74.

5- انظر حاشية الدسوقي على شرح الصغرى: 81.

6- المقصود به كتاب الفروق: القواعد السنية في الأسرار الفقهية، المطبوع والمتداول.

ويعصى من لم يعتقد ذلك، أو يجب أن لا يعتقد ذلك؟، بل الله تعالى>[1] باق بغير بقاء وقديم بغير قدم، واعتقادُ خلاف ذلك جهل حرام عكس المذهب الأول.

والفرق بين القدم والبقاء وغيرهما من الصفات مذكور في كتب أصول الدين، والصحيح هنالك أن البقاء والقدم لا وجود لهما في الخارج، / بخلاف العلم والإرادة وغيرهما من الصفات 175 السبع، التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر»[2] انتهى.

{حقيقة الدور بمرتبة واحدة أو بمراتب}

<قوله: "حَقِيقَةُ الدَّوْرِ..."[3] الخ، عبر في شرح المقاصد عن الدور والتسلسل بعبارة شاملة لهما، وهي أن «يتوالى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية، بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية، ولا ينتهي إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية، فإن كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة إن كانا اثنين، وبمراتب إن كانت فوق الاثنين، وإلا فهو التسلسل»[4] انتهى>[5].

وإلى الأول أشار المصنف بقوله: "إِمَّا بِمَرْتَبَةٍ[6] أَوْ بِمَرَاتِبَ"، وأراد بالجمع ما فوق الواحد، أما في الاثنين فلأن أحدهما إذا كان فاعلا للآخر كان متقدما عليه، وإذا كان الآخر أيضا فاعلا كان متقدما على هذا، وإذا كان هذا متقدما على ذاك، وذاك متقدم على هذا، كان هذا متقدما على نفسه، ضرورة أن المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، وكذا هذا هو متقدم على المتقدم على نفسه، فيكون متقدما على نفسه.

---

[1]- ساقط من نسخة "ج".

[2]- قارن بكتاب الفروق/4: 116.

[3]- العمدة: 74. قال السنوسي في بقية كلامه على هذه الفقرة: «فائدة: حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه إما بمرتبتين أو بمراتب وحقيقة التسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية».

[4]- قارن بشرح المقاصد/2: 112.

[5]- ساقط من نسخة "ج".

[6]- وردت في العمدة: بمرتبتين.

وإذا كان هذا أيضا مفعولا لذاك كان متأخرا عنه، وذاك أيضا مفعول لهذا فيكون متأخرا عنه، فإذا كان هذا متأخرا عن ذاك، وذاك[1] متأخر عن هذا، كان هذا أيضا متأخرا عن نفسه، ضرورة أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء، وهكذا التقدير في الآخر.

فتقدم كل منهما على الآخر من حيث إنه فاعل، <وتأخر عنه من حيث إنه>[2] مفعول، ولزم من ذلك أن يتقدم كل على نفسه من حيث إنه فاعل فاعلها، ويتأخر عنها من حيث إنه مفعولها، ومن أجل تقدمه على نفسه بواسطة صح أن يقال تقدم نفسه بمرتبة واحدة وتأخر عنها كذلك.

وتقدم للمصنف أنه يلزم التقدم على نفسه بمرتبتين، وكأنه لاحظ هنالك الاعتبارين وهما: التقدم على التقدم على الشيء، والتأخر عن التأخر عنه، ولا مشاحة في الاعتبار، وقد يمكن أن يكون المصنف غاير بين التقدم والتوقف، فجعل في التقدم المرتبتين، وفي التوقف المرتبة الواحدة.

{وجه القول في التقدم فيما بين الاثنين، وتوقف الشيء على غيره}

ووجهه أن[3] نقول في التقدم فيما بين الاثنين[4]، إن هذا متقدم على ذاك، وذاك متقدم على هذا فهما مرتبتان، وفي التوقف نقول: هذا متوقف على ذاك من حيث إن ذلك فاعله، والحاصل أنه اعتبر في الأول تقدم الشيء / على نفسه، ولاشك أن فيه مرتبتين، وهنا اعتبر توقف الشيء على غيره، ولاشك أنه ليس فيه إلا مرتبة واحدة، ولو اعتبر هنا توقف الشيء على نفسه جاءت فيه مرتبتان أيضا كالأول، وكذا لو اعتبر في ذلك تقدم الشيء على غيره كان كهذا ولا إشكال.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": ذلك.

[2]- ساقط من نسخة "ج".

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": أنا.

[4]- تقدم الشيء على غيره منحصر في خمسة أقسام: أحدها: التقدم بالعلية، كتقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم. الثاني: التقدم بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين. الثالث: التقدم بالزمان، كتقدم الأب على الابن. الرابع: التقدم بالرتبة إما حسا أو عقلا، والحسي: إما أن يكون طبعا، كتقدم الرأس على الرقبة، أو وصفا كتقدم الإمام على المأموم، والعقلي: إما أن يكون طبيعيا، كتقدم الجنس على النوع، أو وضعيا كتقدم بعض المسائل على بعض. والخامس: التقدم بالشرف، كتقدم العالم على المتعلم. راجع لقطة العجلان للزركشي، وشرحها للشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي: 131 وما بعدها.

فإن قيل: أما التقدم الزماني في الدور فبين الاستحالة، ولم لا نقول تقدم ذاتي لا زماني؟.

قلنا: لا فرق بينهما في الاستحالة على ما لا يخفى، ومن ثم وافق الحكماء على استحالته، مع أن تقدم الواجب عندهم ليس زمانيا بل ذاتيا.

{فصل في أن الله تعالى باق}

قوله: "ثُمَّ نَقولُ..."[1] الخ، بين بهذه العبارة أن الترتيب العطفي إذا وقع في الصفات، كقوله في الصغرى: «ثم يجب له تعالى سبع صفات»[2] ونحوه، فالمراد به الترتيب في الذكر والإخبار لا في الوجود، لأن جميع الصفات أزلي.

قوله: "أيْ لاَ يَلْحَقُ وُجُودهُ عَدَمٌ..."[3] الخ، إشارة إلى [أن][4] البقاء أيضا يطلق على طول الزمان في المستقبل، وعلى عدم لحاق العدم، وهذا الثاني هو الثابت للباري تعالى ولصفاته، والأول مستحيل.

قوله: "لَكِن قَبولَه جَلَّ وعَلاَ لِلعَدمِ مُحالٌ..."[5] إلخ، حق الاستثنائية أن يقول: لكن قبوله تعالى للوجود والعدم [محال، وكأنه عدل إلى ما قاله خوفا من أن يتوهم عند العطف عدم المعية وهو محال][6] فافهم.

قوله: "بِالنِّسبَةَ إِلَى ذَاتهِ سِيَّان"[7]، هكذا في بعض النسخ برفع المثنى بالألف، وكأنه أعمل "كان" في ضمير الشأن أو على اللغة الحارثية.

---

[1] – العمدة: 74.

[2] – انظر حاشية الدسوقي على شرح الصغرى: 96. والمقصود بالصفات السبع الواجبة صفات المعاني وهي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام.

[3] – العمدة: 74.

[4] – سقطت من نسخة "أ".

[5] – العمدة: 74.

[6] – ساقط من نسخة "أ" .

[7] – العمدة: 74.

قوله: "إِذِ القَبُول..."[1] الخ، أي لما مر من أن القبول لا يطرأ على الذات وإلا لزم التسلسل.

{تقرير برهان البقاء}

قوله: "فَيَلزَم افْتِقَار وُجودِه..."[2] الخ، تقرير هذا البرهان بأبسط[3] مما ذكر أن تقول: لو لحقه تعالى العدم بعد الوجود، لكانت ذاته تعالى تقبلهما لفرض اتصافه بهما، لكن قبوله تعالى الوجود والعدم معا محال، إذ لو قبلهما لكانا نسبيين بالنسبة إليه، لما مر من أن القبول لا يختلف، لكن استواء الوجود والعدم بالنسبة إليه تعالى محال، إذ لو استويا لافتقر إلى مرجح، لما مر من أن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر بلا مرجح، لكن افتقاره تعالى محال، إذ لو افتقر لكان حادثا، لما مر من التلازم بين الافتقار والحدوث، لكن حدوثه محال، إذ لو كان حادثا لانتفى عنه القدم، إذ لا واسطة بينهما، لكن انتفاء القدم عنه تعالى محال، لما مر من البرهان عليه، فما أدى إليه من حدوث الإله يكون محالا، وما أدى إليه من افتقاره، وما أدى إليه من قبوله الوجود والعدم معا، وما أدى إليه من إلحاق العدم له تعالى، كل ذلك يكون محالا، فإذا استحال لحوق العدم وجب البقاء، وهو المطلوب.

/ فإن قيل: الذي تقدم هو الاستدلال بالحدوث على الافتقار في إثبات الصانع، فكيف استدللنا <هنا>[4] بالافتقار على الحدوث؟. قلنا: للتلازم بينهما، فصح الاستدلال بكل منهما على الآخر.

واعلم أن لك أن تقول هنا: لو افتقر الإله لافتقر فاعله، فيلزم الدور أو التسلسل، وحينئذ لا يكون القدم دليلا على البقاء، بل يكون التسلسل دليلا عليهما.

1- العمدة: 74. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة قوله: «إذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة إلى ذاته سيان، إذ القبول للذات نفسي لا يتخلف، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يرجحه على العدم الجائز فيكون حادثا».

2- نفسه: 75.

3- وردت في نسخة "ب": بالبسط.

4- سقطت من نسخة "ب".

واعلم أن في قول المصنف "لَوْ قُدِّر لُحُوق العَدَم"[1] مناقشة، لأن ما ذكر من الاتصاف بالعدم ومن الافتقار، غير لازم عن مجرد التقدير بل عن الوقوع، وإنما يلزم من[2] التقدير تقدير آخر، لكن المقصود واضح.

قوله: "يَسْتلزِم أبداً وُجوبَ البَقاءِ..."[3] الخ، [أي ويستلزم أيضا وجوب المخالفة والقيام بالنفس ونحوها كما سيأتي.

قوله: "وَأَنَّ تَجوِيزَ..."[4] الخ،][5] يعني لأن قولنا: "كل ما ثبت قدمه استحال عدمه"، ينعكس بعكس النقيض الموافق إلى قولنا: كلما لم يستحل <عدمه>[6] لم يثبت قدمه، وبالمخالف[7] إلى قولنا: لا شيء مما لم يستحل عدمه يثبت قدمه، وكذا إذا قلنا: كل قديم باق ينعكس بالموافق إلى قولنا: كل ما ليس بباق فهو ليس بقديم، وبالمخالف إلى قولنا: لا شيء من غير الباقي بقديم.

{تقرير القاعدة الكلية: أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه}

قوله: "وَهِيَ أَنَّ كُلَّ مَا ثَبتَ قِدمُه اسْتحَالَ عَدمهُ"[8] هي قضية حملية[9] <فلفظة "كل" مرفوعة على الابتداء، و"ما" نكرة موصوفة بالجملة، وهذه القاعدة[10] متفق عليها>[11] عند الجميع،

---

[1]- العمدة: 74. قال السنوسي في بقية تقريره لهذه الفقرة: «... لو قدر لحوق العدم له تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم لفرض اتصافه بهما ولا تتصف ذاته بصفة حتى تقبلهما».

[2]- وردت في نسخة "ب": على. ووردت في نسخة "ج": عن.

[3]- نفسه: 75.

[4]- نفسه: 75.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

[6]- سقطت من نسخة "ج".

[7]- وردت في نسخة "ب": وبالمخالفة.

[8]- العمدة: 75.

[9]- القضية الحملية أو البسيطة هي ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، ولعل هذه التسمية أي "الحملية" متأتية من أن القضية لها محمول هو صفة تسند إلى الموضوع، مثال على ذلك: الكريم محبوب، اللوح أسود اللون. مدخل إلى علم المنطق: 98.

[10]- وردت في نسخة "ب": العقيدة.

[11]- ساقط من نسخة "ب".

وذكر بعضهم أنه لم يتفق على مسألة نظرية إلهية غيرها، وسواء كان القديم[1] واجبا كالباري تعالى وصفاته، أو ممكنا بذاته كالعالم عند الفلاسفة.

فإن قيل: ظاهر العبارة دخول القدم الإضافي أيضا، كقدم العرجون[2]، وأنه يوجب استحالة العدم وهو باطل.

قلنا: سياق الكلام في قدم الباري يبين أن المقصود القدم الحقيقي دون الإضافي.

فإن قيل: كيف تكون قاعدة كلية، وهي عندنا لا يثبت حكمها إلا لله تعالى؟.

قلنا: قاعدة في التعقل، ولا يلزم وجود كثير من الأفراد في الخارج، بل ولا شيء منها كما عرف في الكلي[3].

{الجواب عمن اعترض على القاعدة السابقة}

واعلم أنه قد اعترض على هذه القاعدة بعدم الممكن في الأزل، فإنه قديم وقد زال.

وأجيب بأن ما ذكر إنما هو في الموجود، إذ عليه قام الدليل وإليه أشار ابن زكري[4] بقوله:

إنْ قِيلَ ذَا النَّفْيِ القَدِيم يَمْتَنِع ❖ زَوالُـه وَذَاكَ أَمــرٌ مُندَفِـع
قُلنَـا القَدِيـمُ الَّـذِي لاَ يـَزُولُ ❖ هُوَ الوُجودِي اقْتَضَى المَعْقُول

قال الفهري: «ولا حاجة إليه، فإن عدم العالم في الأزل[5] لم يزل، إذ لو زال لوجد العالم في الأزل، وأما وجود العالم فيما لا يزال، فإنما زال به عدمه فيما لا يزال، لا عدمه في الأزل» انتهى.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": القدم.

[2]- تضمين لقوله تعالى: ﴿وَالقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ﴾ يس: 39. والعرجون هو الشمروح، وهو العنقود الذي عليه الرطب، ويسمى العذق، بكسر العين. والقديم: العتيق، وإذا قدم دق وانحنى واصفر، فشبهه به من ثلاثة أوجه. محاسن التأويل/6: 45.

[3]- الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع صدقه على أكثر من واحد، لأنه يشترك في معناه أفرادا كثرا، لوجوده صفة مشتركة أو أكثر في هؤلاء الأفراد، بحيث يصح حمله على كل فرد منهم.

[4]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص : 287.

[5]- الأزل هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل. التعريفات: 17.

وهو ظاهر، لكن يقال: أي فرق حينئذ بين عدم الممكن وعدم المستحيل؟ كالشريك فإن كلا منهما واجب في الأزل.

178 أما على الجواب / الأول، فلأنه يقال: إذا لم يستحل إلا عدم القديم الموجود، فلم[1] لم يوجد الشريك حينئذ، ولم يمتنع وجوده بان عدمه وإن وجب قدمه، لكن على مقتضى قولكم: لا يستحيل عدمه، فيكون وجود الشريك ونحوه ممكنا وهو باطل.

وأما على الثاني فلأنه يقال: كما أن الممكن صح وجوده فيما لا يزال مع كون عدمه أزليا، وقلتم لا يلزم محال إلا لو وجد في الأزل، كذلك يقال: الشريك مثلا لا يصح وجوده فيما لا يزال، وإن كان عدمه أزليا، إذ لا يلزم محال على هذا إلا لو وجد في الأزل.

والجواب: أن عدم الممكن واجب في الأزل فقط، ممكن فيما لا يزال، فصح وجوده، وعدم الشريك ونحوه واجب لذاته أزلا وأبدا، وليس عدمه مقيدا بالأزل، فلم يصح وجوده بحال ولم يلزم إشكال حينئذ.

أما على الوجه الأول، فلأن دليل الاستحالة، إنما انتفى في عدم الممكن لا في كل عدم. وأما على الثاني، فلما ذكرنا <من>[2] عدم التقييد[3] بالأزل، وحينئذ يستحيل وجوده في كل حال أزلا وأبدا.

{القدم والأزل عند اللغويين والمتكلمين}

واعلم أن السؤال المذكور إنما يلزم إن قلنا: إن القدم والأزل مترادفان، وهو الذي صرح الفهري به، ووقع في كتب اللغة، ووقع في كلام السعد أن الأزلي أعم من القديم، وأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه، وأن صفات الباري أزلية غير قديمة، ومن لازم ذلك أن عدم الممكن أزلي غير قديم بالطريق الأحرى، وقد صرح به غير السعد، وعلى هذا لا يدخل العدم في قولنا: «كل ما ثبت قدمه استحال عدمه» ولا يرد السؤال.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": فلو.

[2]- سقطت من نسخة "ج".

[3]- وردت في "ج": التقيد.

قوله: "لَوَجبَ[1] أَنْ يَكونَ لَهُ مُقتَضٍ..."[2] إلخ، بقي في التقسيم شيء، وهو أن يقال: لو عدم القديم لم يخل، إما أن يكون عدمه واجبا أو جائزا أو جائز لا جائز أن يكون واجبا، وإلا لما جاز عليه البقاء مطلقا، وإذا كان جائزا فلابد له من مقتض الخ، وسنذكر تمام التقسيم من كلام المقترح.

وله: "مُحَال ضَرُورَة..."[3] الخ، تقدم الاستدلال عليه، بأنه يستلزم اجتماع التساوي والرجحان، لكن الضروري لا يستدل عليه، وكأنه يريد أنه صار بعد الاستدلال ضروريا أو يدرك بنظر قريب، وتقدم مثله كثيرا. وقد يقال في جميع ما يشبهه ما ذكره سعد الدين، من أن الحكم قد يكون ضروريا، والحكم بضروريته استدلاليا.

قوله: "لاَ يَفْعَل العَدَم"[4] أي لأن الفاعل لابد له من فعل والعدم ليس بشيء، ومن فعل لا شيء فلم يفعل شيئا، وهذا مذهب المتكلمين وهو من المقدمات التي لم يجمع عليها، لأن القاضي خالف فيه كما سيصرح به المصنف، فذهب إلى / أن العدم يكون متعلقا للقدرة، وارتضاه المصنف 179 في غير هذا الكتاب، واحتج له في شرح المقدمات بما لا مزيد عليه، وعلى مذهب الجمهور فالإعدام مطلقا لا يحتاج إلى فاعل، أما في الأعراض فلاستحالة بقائها في الزمن الثاني، وأما <في> الجواهر فلأن بقاءها مشروط[5] بالإمداد[6]، فإذا انقطع وجب عدمها.

ومن كلام الشيخ العارف القطب أبي مدين[7] ﷺ: «الحق تعالى مستبد والخلق مستمد، والمادة من عين الجود، فلو انقطعت المادة لانهد الوجود».

---

[1]- وردت في نسختي "ب" و"ج": وجب.

[2]- العمدة: 75. ووردت في نسخة "أ": للمقتضي.

[3]- العمدة: 75.

[4]- نفسه: 75.

[5]- وردت في نسخة "ج": بشروط.

[6]- الإمداد: هو أن يرسل الرجل للرجل مددا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾ فالمدد ما أمددت به قومك في حرب أو غير ذلك من طعام أو أعوان. لسان العرب، مادة: مدد/3: 453.

[7]- شعيب بن الحسن الأنصاري الأندلسي الإشبيلي، الشهير بالغوث دفين تلمسان (.../549 هـ). ولد بالأندلس ثم دخل طنجة وسبتة وجال في المغرب ودخل مراكش ثم رحل لفاس وأقام بها مدة طويلة يدرس العلم ثم سكن بجاية. انظر أخباره في السلوة/1: 364، ونيل الابتهاج: 127.

قوله: "إِمَّا عَدَم شَرْط أَوْ طَرَيَان ضِدٍّ..."[1] الخ، حصر النسبة في الفاعل والضد والشرط، وهي وإن لم تكن دائرة بين النفي والإثبات، لكن لم يذهب أحد إلى أزيد من هذه الثلاثة ممن قصد الرد عليهم.

{شرح المقترح لكلام الإمام في مسألة عدم الجواهر والأعراض}

قال تقي الدين المقترح: «أورد صاحب الكتاب -يعني الإمام[2]- هذا المسلك، ولم يذكر فيه سوى الضد والشرط والفاعل، وهي هذه المذاهب المنقولة في عدم الجواهر والأعراض، فمن قائل يقول تعدم بضد، ومنهم من يقول: تعدم[3] بفقدان شرط، ومنهم من يقول: تعدم [بعدم][4] الفاعل، فأخذ تلك المذاهب وجعلها أقساما، وقد شرطنا على أنفسنا تحرير أدلته، فلنسرد هذه الطريقة بقسمة دائرة بين النفي والإثبات.

فنقول: لو عدم القديم لم يخل إما أن يكون عدمه واجبا أم لا، والقول[5] بالوجوب مطلقا محال لما فيه من امتناع البقاء، والقديم لابد أن تحصل فيه حقيقة البقاء، ومحال أن يكون واجبا فهو جائز، وكل جائز فلابد له من مقتض، والمقتضي إما نفسه أم لا، محال الأول لما مر، ومحال أن يكون زائدا، لأن الزائد إما نفي أو إثبات، والنفي لا اقتضاء له ولا اختصاص، والإثبات إما أن يقتضي باختيار أم

---

[1]- العمدة: 75. قال السنوسي في بقية كلامه عن هذه الفقرة وما يليها: «... والمقتضي إما بالاختيار أو لا والمقتضي المختار لا يفعل العدم، إذ ليس بفعل، وغير المختار إما عدم شرط أو طريان ضد، باطل أن يكون عدم شرط لأن ذلك الشرط إن كان قديما نقلنا الكلام إلى عدمه ولزم التسلسل، وإن كان حادثا لزم وجود القديم في الأزل بدون شرطه وهو محال، وباطل أن يكون طريان ضد لأنه إن طرأ قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين وإن طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة تأخر المقتضي عن أثره، وأيضا يلزم في الضد ترجيح المرجوح، ولا أقل من التساوي، إذ دفع مبتدأ القديم السابق وجوده لطريان ضد أولى من العكس، وأيضا فالضد إن قام بالقديم لزم اجتماع الضدين وإلا بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص».

[2]- والمقصود بالإمام الفخر الرازي، والكتاب هو "المعالم في أصول الدين".

[3]- وردت في نسخة "ب": تنعدم.

[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": أو لأن القول.

لا، والأول لا يعقل العدم ويبطل المقتضي لا بالاختيار، لأنه إما أن يضاده أم لا وغير الضد لا يعدم، والضد لا يعدم أيضا، لأنه لابد أن يقوم بما وجب له الحكم، فلزم أن يجامع وجوده عدمه.

-قال:- واعلم أنا قصدنا ذكر الضد ونحن في تحريرنا مستغنون عنه، وذكرنا الشرط في قولنا: إن المقتضي لا يصح أن يكون نفيا فاندرج فيه نفي الشرط، ونفي الشرط يدل على نفي المشروط ولا يقتضيه، والنظر فيما يقتضي لا فيما يدل، فتأمل ذلك ترشد» انتهى.

وهو اعتراض على قولهم: «المقتضي إما عدم شرط أو طريان ضد»، فيقال عدم الشرط لا دخل له في المقتضي إذ لا أثر للعدم وهو ظاهر.

180 قوله: "وَلاَ أَقَلَّ مِنَ التَّساوِي"[1] / هكذا في كثير من النسخ بلفظ المصدر لا بلفظ اسم الفاعل، يعني أن السابق إن لم يكن أرجح من الطارئ فلا أقل من أن يساويه، وعلى كل حال لا يترجح المساوي فضلا عن المرجوح إلا بمرجح.

فإن قيل: ما وجه أرجحية الطُّرُو عليه؟. قلت: كأنه لقدمه أو لسبقيته، وقد تقدم للمصنف مثل هذا الكلام في استحالة عدم القديم.

قوله: "وُجُودُهُ"[2] هو فاعل ب"السابق".

قوله: "لِطَرَيَانِ ضِدٍّ"[3] معمول ل"دفع".

قوله: "لِعَدَمِ الاخْتِصَاصِ"[4] يريد أنه إذا لم يقم الضد بذلك القديم فلا يؤثر فيه، لأن المعنى لا يوجب حكما إلا لمحل قام به، لأن قيامه به واختصاصه به عن سائر المحال، هو الذي اقتضى أن يوجب له حكما، ولو اقتضى حكما لغير ما لم يقم به لاقتضاه في كل ما لم يقم به، حتى إن

---

[1]- العمدة: 75.

[2]- نفسه: 75.

[3]- نفسه: 75.

[4]- نفسه: 75.

العلم القائم بجرم مثلا لو كان يقتضي كون جرم آخر غير ما قام به عالما، لاقتضى أن يكون كل جرم عالما، إذ لا ترجيح لبعض ما لم يقم به عن بعض.

{البرهان الذي استدل به أئمة السنة على استحالة بقاء الأعراض}

قوله: "وَاعلَمْ أَنَّ ..."[1] الخ، اسم أن ضمير الشان[2].

قوله: "كَالحَركاتِ وَالأَصْواتِ..."[3] اِلخ، هذا القسم خارج عن النزاع لقضاء الحس بعدم البقاء فيه، وإنما النزاع في القسم الثاني.

قوله: "كَالأَلْوانِ..."[4] الخ، جعلوا هذا القسم أيضا مثل الأول في أنه لا بقاء له بل تترادف أجزاؤه بسرعة كالماء السيال، يعني أن البياض المشاهد في المحل مثلا كلما خلق الله تعالى <منه جزءا>[5] فيه أعدمه بنفس ما يبرزه إلى الوجود، وخلق جزءا آخر بدله من غير تراخ للجزء الأول حتى يتصف بالبقاء، ولا الثاني عنه حتى يخلو المحل عن البياض المشاهد، وإن كان الحس لا يشاهد ذلك، لكن لما قام البرهان العقلي عندهم على استحالة بقائها لم يبالوا بمعارضة الحس له، لجواز غلط الحس فيه، كما شوهد غلطه في أمور كثيرة تقدم التنبيه على كثير منها في مباحث النظر[6].

---

[1]- العمدة: 75.

[2]- كذا وردت الكلمة في الأصل.

[3]- العمدة: 75. قال السنوسي في باقي كلامه على هذه الفقرة وما تلاها: «واعلم أن بمثل هذا البرهان استدل أئمة السنة رضي الله عنهم على استحالة بقاء الأعراض، قالوا بل بنفس وجودها تنعدم فلا بقاء لها أصلا وسواء ما شوهد فيه ذلك كالحركات والأصوات، أو لا كالألوان والاعتقادات قالوا لأنها لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر في التقسيم».

[4]- نفسه: 75. راجع لمزيد التفصيل مبحث الألوان عند السعد التفتازاني في شرح المقاصد/2: 251.

[5]- ساقط من نسخة "ج".

[6]- راجعها إن في ص: 137 وما بعدها من الجزء الأول.

قوله: "لِمَا ذُكرَ فِي التَّقسِيمِ"[1] تقدم تحريره من كلام تقي الدين وقرره[2] الفهري فقال: "قالوا لو بقيت لكان[3] عدمها جائزا، والجائز متى ترجح يحتاج إلى مؤثر، ويمتنع استناد العدم إلى المؤثر فامتنع بقاؤها، -قال:- وقرروا ذلك فقالوا: لو عدمت فإما أن تنعدم بضد والثاني من الضدين على حد سواء، فليس إعدام الطارئ للحاصل بأولى من منع الحاصل للطارئ[4]، ولأنه لا يعدمه إلا إذا قام بمحله، وقيامه بمحله مشروط بانتفائه، فلو عدم به لدار.

181 -ثم قال:- هذا ما اعتمده المتكلمون في / الرد على المعتزلة في دعواهم أنها تبقى وانعدامها بضدها.

والاعتراض على الوجه الأول أن يقال لا مانع أن ترجح نسبة الإعدام إلى الطارئ، فإن[5] الله تعالى أراد إيجاد الوصف الطارئ، ووجوده لا يجامع وجوبه[6] الحاصل فينفيه، وما ذكروه من الدور في الوجه الثاني دور معي، والدور المعي ليس بمحال» انتهى.

وكأنه لهذا عبر أولا ب: "قالوا" تبريا، وتبعه المصنف في هذا التبري.

قلت: وفي كلام الفهري أولا بحث، وهو أن يقال: إذا أراد الله تعالى إيجاد الوصف الطارئ في المحل، فإيجاده فيه إما مع وجود الأول فيه وهو محال، لا تتعلق به القدرة، وإما بعد انعدام الأول فتنتقل إليه، ونقول بماذا انعدم؟ ولا تكفي الإرادة في إعدام الأول، لأنها لا تفعل العدم اتفاقا، فلم يبق إلا أن تكون مقوية للثاني ومرجحة له، وحينئذ يكون انعدام الأول بممانعة الثاني، فيرد عليه ما سبق من أنه إما <أن>[7] يوجد معه أو بعده.

ويجاب بأن مراد الفهري، إنما هو تحقيق أرجحِية الثاني فقط.

---

[1]- العمدة: 75.
[2]- وردت في نسخة "أ": وحرره.
[3]- وردت في نسخة "ب": كان.
[4]- وردت في نسخة "ب": الطارئ.
[5]- وردت في نسخة "ب": بأن.
[6]- وردت في نسختي "ب" و"ج": وجود.
[7]- سقطت من نسخة "ج".

{المذاهب المختلفة في إعدام الجواهر}

قوله: "قُطِع عَنها خَلقُ الأَعْرَاض..."[1] الخ، هذا أحد المذاهب في عدم[2] الجواهر، وهي كما قال تقي الدين المقترح ثلاثة:

الأول مذهب المعتزلة: أن العدم إنما يكون بضد، ولهذا قالوا: إن الجواهر إنما تعدم بفناء يضادها، ولا يجوز عندهم أن تعدم بعض الجواهر دون بعض، لأن الفناء المضاد لها لا يقوم بمحل، فلا اختصاص له بجوهر دون جوهر.

المذهب الثاني لأصحابنا: أن العدم بفقدان الشرط، وهم في ذلك فريقان: أحدهما يقول بأن شرط استمرار وجوده قيام البقاء به، فإذا عدم البقاء لزم عدمه. الفريق الثاني يقول: شرط بقائه استمرار خلق الأعراض فيه، فإذا لم يخلق فيه عرض لا يصح خلوه عنه لزم عدمه.

المذهب الثالث: نقل عن القاضي أنه يعدم بالفاعل.

قوله: "وَمَذهبُ القَاضي..."[3] الخ، عبارة المصنف تقتضي أن القاضي جزم بصحة إضافة الإعدام إلى الفاعل، وكذا عبر عنه المقترح.

وقال الفهري بعد ذكر ما مر ما نصه: «ومنع القاضي وتردد في صحة إضافة الإعدام إلى الفاعل، وألزم صحة إضافة العدم السابق» إلى آخر ما قال المصنف عنه، وهذا أنسب بما سيأتي من تردد القاضي في بقاء الأعراض.

قوله: "وَفرقَ بِأَنَّ السَّابِق..."[4] الخ، يحتمل أن يكون "فرق" مبنيا للمجهول، ويحتمل أن يكون مبنيا لضمير القاضي إن ثبت ذلك عنه فانظره.

182 واعلم / أن للقاضي أن يلتزم ما ألزموه من إضافة العدم السابق إلى القدرة، وقد قال به بعض المحققين كما قرره في شرح المقدمات، وسنذكر ما فيه بعد إن شاء الله تعالى.

---

[1]- العمدة: 76.

[2]- وردت في نسخة "ب": إعدام.

[3]- العمدة: 76.

[4]- نفسه: 76.

قوله: "تَرَدَّدَ فِي بَقَاءِ الأَعْرَاضِ..."[1] الخ، قال تقي الدين: «واعلم أن القاضي رحمه الله تعالى يصحح أن الفاعل يعدم، فقيل له: قد بطلت الطريقتان في استحالة بقاء الأعراض، فما دليلك على استحالة <عدمها>[2] ببقائها؟، فقال: لست أثبت هذه المسألة» انتهى.

فإن قلت: إن تردد القاضي في إضافة العدم إلى الفاعل، فتردده في استحالة بقاء الأعراض ظاهر، وأما إن جزم بذلك فأي وجه لتردده في هذا؟.

قلت: لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، والحس لا يقضي بتحتم بقائها. نعم، يترجح حينئذ القول بالبقاء اعتمادا على الحس.

{قول الفخر الرازي والفهري في بقاء الأعراض}

قوله: "وَجَزَمَ الفَخرُ..."[3] الخ، قال في المعالم: «الحق عندي أن الأعراض يجوز عليها البقاء»[4].

فقال الفهري: «صحة بقاء جملة الأعراض لم يصر إليه أحد من المخالفين لِلأشعرية، فإنهم ساعدوهم على أن الحركات لا تبقى، وكذلك الأصوات، وترددوا في الإرادات. وقد قرر في مسألة إثبات الجوهر أن الحركة من الموجودات السيالة» انتهى.

قلت: وهذه مؤاخذة غير لازمة، فإن الفخر رحمه الله <تعالى>[5] بعيد أن يريد جميع الأعراض، وإنما <يكون>[6] كلامه فيما فيه النزاع من الأعراض، وهو[7] ما لا يشاهد فيه التغير، إذ في ذلك كان كلام الناس.

1- العمدة: 76.
2- سقطت من نسخة "ج".
3- العمدة: 76.
4- قارن بما ورد في المعالم في أصول الدين: 34.
5- سقطت من نسخة "ج".
6- سقطت من نسخة "ب".
7- وردت في نسخة "ب": وهي.

{بحث اليوسي في الأعراض}

وهاهنا بحث[1]، وهو أن الأعراض وقع فيها التماثل جميعا كما مر في حدوث العالم، وإذا شوهد في بعضها التغير[2] كالصوت وهو واجب [له][3]، لزم أن يثبت في باقي الأعراض ببرهان التماثل، وإلا اختص أحد المثلين عن مثله بحكم واجب، ويكون هذا كافيا في [إثبات][4] استحالة بقاء الأعراض.

لا يقال يعكس الاستدلال، بأن يلحق ما شوهد فيه التغير بما لم يشاهد فيه، حتى يجب بقاء الجميع ببرهان التماثل، لأنا نقول: الصوت ونحوه وجب تغيره بالضرورة، واللون ونحوه وإن شوهد فيه البقاء فلا مانع من انعدامه ولا دليل عليه.

لا يقال لا يسلم الانعدام في الأصوات ونحوها أيضا، لأنا نقول غاية المنع أن يقال[5] بالكمون والظهور أو بالانتقال وقد تقدم إبطاله.

وقد يجاب بمنع كون التغير فيما شوهد فيه واجبا، إذ لا يلزم من ضرورية وقوعه أن ينتهي إلى الوجوب العقلي وهو كذلك.

تنبيهان: {في مزيد تقرير القدم والبقاء}

183 الأول: / ذكر المصنف للبقاء دليلين هنا، واستدل عليه في الصغرى بقوله: «لو أمكن أن يلحقه العدم، لكان جائز الوجود»[6] الخ، وهو قريب من المذكور هنا في المتن، وهذا كله على طريق الخلف، ويستدل عليه ببرهان الاستقامة وهو أن يقال: الله تبارك وتعالى قديم وكل قديم باق، وبيان الصغرى ببرهان القدم، والكبرى بالخلف المذكور هنا، وقد تقدم استدلال بعضهم بقوله: الله واجب الوجود، وكل واجب الوجود فهو قديم باق.

---

[1]- جاء في طرة ص: 136 من نسخة "ب" ما نصه: «هذا البحث غير متجه، لأن الحدوث ليس وصفا نفسيا للأعراض حتى يلزم تعميمه، نعم هو لازم للوصف النفسي وهو الإمكان».

[2]- وردت في نسخة "ب": التغيير.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- وردت في نسخة "ب": يقول.

[6]- قارن بما ورد في شرح الصغرى وحاشية الدسوقي عليها: 157.

الثاني: ذكر القدم والبقاء مع سائر السلبيات هو عادة المصنف في كتبه، وقد علمت مما مر أن من أثبت واجب الوجود كفاه ذلك عن التعرض للقدم والبقاء، <لاقتضاء وجوب الوجود استحالة العدم[1] سابقا ولاحقا، وهو معنى القدم والبقاء>[2].

{قول السعد التفتازاني بعد تقرير أدلة وجوب الباري}

قال المولى سعد الدين رحمه الله تعالى، بعد تقرير أدلة وجود[3] الباري: «قد يجعل من مطلب هذا الباب أن الصانع أزلي أبدي، ولا حاجة إليه بعد إثبات صانع واجب الوجود لذاته، لأن من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم أزلا وأبدا. وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان، على أن لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا أو ممكنا، افتقروا إلى إثبات كونه أزليا أبديا»[4].

ولاشك أن المصنف في أكثر كتبه إنما يذكر وجود الصانع، فحسن معه أن يذكر قدمه وبقاءه، ليثبت وجوب[5] ذلك الوجود، ولاشك أن الاقتصار على ذكر وجوب الوجود هو أخصر، وما فعله المصنف أزيد معرفة وبصيرة، وهو صنيع صاحب الإرشاد وغيره.

قوله: "وَهِيَ الجَواهِر[6] وَالأَعْراضُ[7]..."[8] إلخ، اقتصر عليهما لعدم تحقق زائد عليهما كما مر، ولو سلم وجوده كان الباري أيضا منزها عن مماثلته.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": للعدم.

[2]- ساقط من نسخة "ج".

[3]- وردت في نسخة "ب": وجوب

[4]- نص منقول من شرح المقاصد/4: 27.

[5]- وردت في نسخة "ب": وجود.

[6]- قال الشافعي ﷺ في الفقه الأكبر: 15: «لأن الجواهر لا تنفك عن الحوادث والحركة والسكون والألوان والطعوم والروائح وغير ذلك، والقديم سبحانه يستحيل عليه الحوادث فبان أنه ليس بجوهر».

[7]- العرض لغة القليل البقاء، ومنه قوله تعالى ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ الأنفال: 67. وفي الاصطلاح: العرض هو المستحيل البقاء. قال الإمام الشافعي: «ومحال أن يكون (أي الله تعالى) عرضا، لأن العرض ما يستحيل عليه البقاء أو يقل بقاؤه... والباري سبحانه واجب البقاء دائم الوجود مستحيل العدم». الفقه الأكبر: 16.

[8]- العمدة: 76.

{وجوب تنزيهه تعالى عن كونه جرما أو قائما به}

قوله: "أَي مِقْداراً يَشْغَلُ فَراغاً"[1] هو تفسير فيه تسامح، وكأنه أراد المقدار بالمعنى اللغوي أو العرفي العام، وإلا فالمقدار الذي هو الكم المتصل القار الذات[2] لا يكون تفسيرا للجرم البتة، وإنما يكون على حذف مضاف، أي ذو مقدار يشغل فراغا، وحينئذ يرد عليه خروج الجوهر الفرد، إذ لا مقدار له ضرورة استلزام المقدار الكمية المستلزمة للانقسام المستحيل على الجوهر الفرد.

قوله: "صِفَةٌ نَفْسِيةٌ لَهُ"[3] يعني فتكون ملازمة له، ويستحيل أن تفارقه.

قوله: "فَإِنْ بَقِيَ فِي حَيِّزِهِ..."[4] الخ، تقدم في تفسير الحركة والسكون وما فيهما، ما أغنى[5] عن إعادته هنا.

184 قوله: / "وَأَخْصَر شَيْء فِي ذَلِك"[6] أي في بيان الحدوث، وأعاد الكلام هنا على حدوث الحركة والسكون، ثم على حدوث الأجرام كلها مبالغة في البيان، وإلا فقد قدم ما فيه الكفاية.

قوله: "وَالأَزلِي لاَ يَكونُ مَسبُوقاً بِغَيرِهِ..."[7] الخ، فيه مع ما قبله لف ونشر[8] معكوس، كأنه استدل على عدم أزلية الحركة ببرهانين اقترانيين، أحدهما، أن الحركة لا يمكن بقاؤها، والأزلي واجب البقاء. الثاني، أن الحركة مسبوقة، والأزلي لا يكون مسبوقا، وينتجان جميعا أن الحركة لا تكون أزلية، فذكر المصنف الصغريين، ثم ذكر الكبريين أول[9] الكبريين لآخر الصغريين، وآخر الكبريين لأول الصغريين وذلك ظاهر.

---

[1]–العمدة: 76.

[2]– وردت في نسخة "ب": للذات.

[3]– العمدة: 76.

[4]– نفسه: 76.

[5]– وردت في نسخة "ب": يغني؟

[6]– العمدة: 76.

[7]– نفسه: 77.

[8]– اللف والنشر: هو أن تلف شيئين، ثم تأتي بتفسيرهما جملة ثقة بأن السامع يرد إلى كل واحد منهما ماله، كقوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ﴾ التعريفات: 193.

[9]– وردت في نسخة "ج": أو أن.

تنبيه: {في مزيد تفسير وتقرير لفظة أزلي}

الأزلي تقدم أنه هو القديم أو أعم منه، وفي صحاح الجوهري: «الأزل بالتحريك القدم، يقال أزلي، ذكر بعض أهل العلم أن أصل هذه الكلمة: قولهم للقديم لم يزل، ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا بالاختصار، فقالوا: يزلي، ثم أبدلت الياء ألفا لأنها أخف، فقالوا أزلي، كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يزن أزني»[1] انتهى. وذكرهما صاحب القاموس وجهين.

قوله: "لَكِن الثَّانِي[2] بَاطِلٌ بِقِسْمَيهِ..."[3] الخ، تقدم الآن بيان بطلان القسمين من استحالة كون الحركة والسكون أزليين، فيلزم لو كان الجرم متحركا في الأزل ألا ينفك متحركا أبدا، لأن القديم لا يزول، ولو كان ساكنا في الأزل لزم ألا ينفك ساكنا أبدا كذلك، وكلا[4] اللازمين باطل، لمشاهدة تعاقب[5] الحركة والسكون على الأجرام، وهذا برهان مع اختصاره قطعي، وعليه اقتصر في الوسطى في حدوث العالم وأوضحه غاية[6].

{أسماء الله تعالى توقيفية ولا يطلق عليه إلا ما ورد به الشرع}

قوله: "فَلَوْ كَانَ جِرماً..."[7] الخ، قال الشيخ تقي الدين: «صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الباري تعالى جسما[8]، والنظر في إشعار هذا اللفظ التشبيه في اللغة، ثم إقامة الدليل على

---

[1]- قارن بمختار صحاح الجوهري: 15.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": التالي.

[3]- العمدة: 77.

[4]- وردت في نسخة "ج": وكذا.

[5]- وردت في نسخة "ب": تعقب.

[6]- راجع شرح العقيدة الوسطى، باب الدليل على حدوث العالم وإقامة البرهان القاطع عليه: 83 وما بعدها.

[7]- العمدة: 77.

[8]- والقائل به هي فرقة المجسمة، وقد حكى الشيخ أبو الحسن الأشعري عنهم ستة عشرة مقالة منها: «أن الله – تعالى عن ذلك علوا كبيرا– جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدر من الأقدار، بمعنى أن له مقدار في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه، وهو قول هشام بن الحكم... وذهب أهل الحق إلى تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن الجسمية والحصول في الحيز، وأنه لا يشبهه شيء من الحادثات، ولا يماثله من الكائنات، بل هو بذاته منفرد عن جميع المخلوقات، وأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وقد وقفوا=

إبطاله[1]،-قال:- لأن بعض الكرامية تأول كلام شيخهم[2] على معنى غير المفهوم من اللفظ، فيقع المنع من جهة الشرع، حيث سماه بما لم يسم به، وإنما يطلق على الباري تعالى لفظ موهم[3] إذا ورد به إذن، فلهذا بحث -يعني الإمام- على مقتضى اللفظ لغة، فإن أراد الخصم المحمل الظاهر منعه دليل العقل، وإن أراد غيره منعه دليل الشرع.

{الدلائل على بطلان كونه تعالى جسما أو جوهرا}

-قال:- يعني الإمام: «لفظ الجسم يشعر بالتأليف، لدخول المبالغة فيه بهذا المعنى، من قولهم جسيم لمن كثرت أجزاؤه، وأجسم لمن زاد في كثرة الأجزاء، ولو كان الباري تعالى متركبا[4] من الأجزاء للزم / أن يجب لكل واحد من الأجزاء الحياة والعلم والقدرة، ويفضي إلى تعدد الآلهة، وسنقيم أدلة الوحدانية، فلزم بطلان الجسمية والتركيب من الأجزاء. 185

ثم الدليل على بطلان كونه جوهرا، هو الدليل على إبطال كونه جسما، وقد أحلنا أن يكون من جملة المتحيزات، ولا يصح جسم إلا متحيزا[5]، وكل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون، وما لا

=لأهل التشبيه وأبطلوا مذاهبهم، وزيفوا مآخذهم». انظر لمزيد التفصيل المسألة في مقالات الإسلاميين/1: 216-218. الإرشاد: 61. مطالع الأنوار للبيضاوي. والمطالب العالية للرازي/2: 25.

[1]- وردت في نسخة ب: إبطالك له. وفي نسخة ج: إبطالها.

[2]- يعني محمد بن كرام بن عراق بن حزامة أبو عبد الله السجستاني (.../ 255 هـ)، متكلم شيخ الكرامية من فرق الابتداع في الإسلام. كان يقول بأن الله تعالى مستقر على العرش وأنه جوهر. من كتبه: "عذاب القبر". معجم المؤلفين/11: 161. الأعلام/7: 14.

[3]- تقدير محذوف وهو أن يقال : لفظ غير موهم، وهو ما ذهب إليه الباقلاني، وذهب الشيخ الأشعري وجمهور أهل السنة إلى أن أسماءه تعالى وصفاته توقيفية، ولا يجوز شيئا منها إلا إذا أذن فيه، وفصل الإمام الغزالي، فجوز إطلاق ما يرجع إلى الوصف (ما دل على معنى زائد على الذات) ما لم يوهم ذلك نقصا، ومنع إطلاق الاسم (ما دل على نفس الذات). وتوقف إمام الحرمين في المسألة وقال في الإرشاد: 143: «الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من فير شرع، لكنا مثبتين حكما دون السمع». انظر المقصد الأسنى للغزالي: 154، شرح المواقف/8: 210، شرح الباجوري على الجوهرة ص: 146.

[4]- وردت في نسخة "ب": مركبا.

[5]- وردت في نسخة "ب": متحيز.

يخلو عن الحوادث حادث، فإن طردوا أدلة[1] الحدوث فيه لزم حدوثه، وإن لم يطردوها فقد نقضوا دلالة حدوث العالم.

ثم نقول: فرض الصانع جسما، لا يخلو إما أن يكون غير متناه من جميع الجهات وهو باطل، فإن ذلك يمنع وجود غيره من الأجسام، فلابد من القول في هذا الفرض أن يكون متناهيا من بعض الجهات، فيجوز حركته إلى الجهة المتناهية، ويلزم منه تناهيه من الجهة الأخرى لا محالة، لأن الحركة تفريغ وانتقال، فلا ينتقل من جهة إلا وقد فرغ من الجهة الأخرى، فيجب تناهيه.

وذكر دليلا آخر على وجوب التناهي، ثم قال: «وإذا ثبت أن كل جسم متناه، فلو قدر صانع العالم جسما لزم تناهيه، وإذا تناهى لزم إما أن يكون أصغر من العالم أو أكبر أو مساويا وذلك محال. ويتطرق إلى واجب الوجود وجوب الجواز، ويتعالى عن ذلك.

فإن قال قائل: نطلق لفظ الجسم ونريد به الدلالة على وجوبه[2].

قلنا: كل لفظ موهم لمعنى لا تصح نسبته إليه، فلا سبيل إلى إطلاقه عليه إلا بإذن، ولا إذن في إطلاقه» انتهى.

ولما قصد المصنف نفي الجسمية والجوهرية معا عن الله تعالى، عبر بلفظ الجرم الشامل لهما اختصارا.

قوله: "لاسْتِحالَة <وُجودِ>[3] جِرْم لاَ نِهايَة لَهُ"[4]، يعني أنه إنما لزم كونه أكبر مما هو عليه أو أصغر حيث يفرض متناهيا، أما لو فرض غير متناه، فلا معنى للزيادة عليه، لكن كونه غير متناه محال، لما مر من كلام المقترح.

1- وردت في نسختي "ب" و"ج": دلالة.
2- وردت في نسختي "ب" و"ج": وجوده.
3- سقطت من نسخة "ج".
4- العمدة: 77.

وعلى استحالة عدم التناهي مطلقا، أدلة كثيرة مبسوطة في المطولات، وما ذكر المقترح كاف في هذا المقام، وحينئذ لو كان جرما لم يكن إلا متناهيا، فيلزم أن يكون أكبر مما هو عليه، أو أصغر كما فرض المصنف، أو أكبر من العالم أو أصغر كما فرض المقترح، وكل ذلك محال لاستلزامه التماثل والافتقار إلى المخصص، فكونه جرما مطلقا محال وهو المطلوب.

فإن قيل: فرض المصنف [الكلام في الجرم][1] وفرض التناهي واللاتناهي، وهذا إنما يثبت في الجسم كما يفرضه المتكلمون، وأما الجرم فمن جملته الجوهر الفرد[2]، وهو / لا يوصف بالتناهي ولا اللاتناهي[3]، إذ المراد تناهي الأبعاد ولا أبعاد للجوهر. 186

قلنا: لاشك أن الكلام لا يخلو عن بعض التسامح، لكن إذا قطع النظر عن الأبعاد صح أن يقال: إن الجوهر الفرد متناه في نفسه، أي لم يمتد إلى ما <لا>[4] نهاية له، على أن المقصود واضح، إذ الكلام حيث توجد الأبعاد.

قوله: "فَيَحتاجُ إلَى مُخَصِّص"[5] لا يقال نفرض هذا المقدار المخصوص واجبا فلا يحتاج إلى مخصص، لأنا نقول: التماثل مانع من ذلك كما تقدم في حدوث العالم.

{أدلة نفي الجسمية عن الله تعالى}

قوله: "فَلَوْ كَانَ جِسماً مُركَّباً..."[6] الخ، أي سواء تركب من أجزاء حسية[7] كالجسم عند المتكلمين، متفقة في الماهية، كأجزاء الماء والنار والهواء[8] والتراب، أو مختلفة كأجزاء الحقائق

1- ساقط من نسخة "أ".

2- الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ، ونظريته قديمة عند الفلاسفة والمتكلمين، الذين يوظفونه في مباحثهم الكلامية للبرهنة على مسألة حدوث العالم، وعلم الله وقدرته، والمعاد الجسماني.

3- وردت في نسخة "ب": ولا أن لا تناهي.

4- سقطت من نسخة "ج".

5- العمدة: 77.

6- نفسه: 77.

7- وردت في نسخة "ب": جسمية.

8- وردت في نسخة "ب": الهوى.

المعدنية والنباتية والحيوانية، أو من أجزاء عقلية لا[1] من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء، أو من جنس وفصل كالإنسان والطائر والبياض والسواد.

{أدلة أخرى للسعد التفتازاني لنفي الجسمية عن الله تعالى}

وقال السعد: «الواجب تعالى ليس بجسم، لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل، ووجودية هي الهيولي والصورة والجواهر الفردة، ومقدارية هي الأبعاض[2]، وكل مركب مفتقر إلى جزئه، ولا شيء من المحتاج بواجب، وليس بعرض لأن كل عرض محتاج إلى محل يقومه[3]، إذ لا معنى له سوى ذلك، ولا جوهر لأن معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل، أو ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع[4]، فيكون وجوده زائدا عليه، والواجب ليس كذلك على ما سبق، وليس في مكان وجهة، لأن المكان اسم للسطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى، أو للفراغ الذي يشغله الجسم، والجهة اسم لمنتهى مأخذ الإشارة، ومقصد المتحرك، فلا يكونان إلا للجسم والجسماني، والواجب ليس كذلك»[5] انتهى.

{برهانان حسنان للسعد في نفي الجسمية عن الله تعالى}

وقد تضمن كلام السعد جل كلام المصنف، وذكر السعد أيضا لنفي الجسمية أدلة أخرى منها برهانان حسنان: «أحدهما: أن الواجب تعالى لو كان جسما لزم إما أن يتصف بجميع صفات[6] الأجسام، فيلزم اجتماع الضدين، كالحركة والسكون ونحوهما، وإما أن لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم، مع أن الضدين قد يكون بينهما امتناع الخلو عن الجسم، وإما أن يتصف بالبعض دون البعض، فيلزم احتياج الواجب في صفاته إن كان ذلك لمخصص، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح إن كان ذلك لا لمخصص.

---

1 - وردت في نسخة "ب": إما.

2 - وردت في جميع النسخ الخطية: الأبعاد والتصحيح من شرح المقاصد/4: 44.

3 - كذا ورد في شرح المقاصد.

4 - وردت في نسخة "ب": موضع.

5 - نص منقول من شرح المقاصد/4: 43-44 مع بعض التصرف.

6 - وردت في نسخة "ج": صفة.

187 الثاني: لو كان جسما لكان متناهيا / لما مر في تناهي الأبعاد، فيكون مشكلا لأن الشكل عبارة عن هيئة إحاطة النهاية بالجسم، وحينئذ إما أن يكون على جميع الأشكال وهو محال، أو على البعض دون البعض لمخصص، فيلزم الاحتياج أولا لمخصص، فيلزم الترجيح بلا مرجح.

-قال:- لا يقال هذا وارد في اتصاف الباري بصفاته دون أضدادها، لأنا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته، وأضدادها صفات[1] نقص ينزه[2] عنها لذاته، بخلاف الأضداد المتواردة على الأجسام، فإنها قد تكون متساوية[3] الأقدام»[4].

{تصويب اليوسي لعبارة السنوسي لفساد ظاهرها}

قوله: "لاسْتِحالَة [وُجودِ][5] قَديمٍ غَيْر إلَه"[6]، يعني أن كل جزء من الأجزاء التي تركب منها الإله على هذا الفرض قديم، فيجب أن يكون إلها حتى يتصف بالعلم والقدرة والحياة وسائر صفات الإله، لاستحالة وجود ذات قديمة غير إله[7].

وظاهر عبارته فاسد، لأنه ليس كل قديم إلها، فإن صفاته تعالى قديمة وليست بآلهة، وكأنه على نية الذات كما قررنا، أو نظر[8] إلى من يجعل القديم هو القائم بنفسه، ولا يجعل الصفات قديمة بل أزلية، وعلى هذا الاصطلاح يصح كل قديم إله، وهذا كله عند المتكلمين.

وأما الفلاسفة فقديم غير إله[9] كثير عندهم، وقد اعترفوا باستحالة التركيب عليه تعالى، لكن من حيث إن المركب مفتقر إلى جزئه، فيستحيل على الله تعالى التركيب لاستلزامه الافتقار.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": صفة.

[2]- وردت في نسخة "أ": منزه.

[3]- وردت في نسخة "أ": مساوية.

[4]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/4: 45.

[5]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[6]- العمدة: 77.

[7]- وردت في نسخة "ب": «... صفات الله، لاستحالة.....غير الله».

[8]- وردت في نسخة "ب": نظرا.

[9] وردت في نسخة "ب": الله.

{استحالة التجزئة التي أثبتها النصارى لإلاههم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا}

قوله: "أَصْلُ الأَقَانِيم..."[1] الخ، أشار بهذا إلى أن النصارى وإن أطلقوا على الإله اسم الجوهر، لا يريدون به ما يريد المتكلمون من التحيز، وإنما عنوا به أصل الأقانيم، والأقانيم ثلاثة عندهم، وظاهر عبارة المصنف وعبارة الفهري والمقترح وغيرهم أنهم سموه جوهرا لكونه أصل هذه الأقانيم الثلاثة، فيكونون جعلوا المركب أصلا لأجزائه، وهو صحيح من حيث تقدمه بالفهم كثيرا، وإن كان المعروف هو العكس، ويحتمل أن تكون الإضافة للبيان، أو يريدوا أنه أصل العوالم كما تقول الفلاسفة أنه المبدأ.

قوله: "بَيْنَ نَقِيضَين كَثْرَة وَوَحدَة..."[2] الخ، قال تقي الدين: «وظني أن النصارى أخذوا ذلك من مذاهب المنطقيين من الفلاسفة، فإنهم قالوا بأن الأجناس[3] والفصول[4] الذاتية[5] لها كثرة في الذهن، وهي في الخارج واحدة لا كثرة فيها[6]، فالسواد عرض لون مداد، وهذه اعتبارات ثلاثة ذهنية لا وجود لها من خارج، فالخارج واحد، وفي الذهن متكثر، فأخذ / النصارى بهذا[7] الأصل وطردوه في الأقانيم، إلا أنهم أفسدوه، فإنهم ميزوا بعضها عن

1- العمدة: 77. قال السنوسي في هذه الفقرة: «... أصل الأقانيم وذلك أن له عندهم -يعني النصارى- ثلاثة أقانيم: أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالأب، وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة، وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس. ثم قالوا إن مجموع الثلاثة إله واحد فجمعوابين نقيضين وحدة وكثرة».

2- نفسه: 77.

3- الأجناس جمع جنس، وهو الذي ينطبق على أنواع مختلفة تشترك فيما بينها في صفة واحدة أو عدة صفات، ويعرفه أرسطو بقوله: «هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو؟» التعريفات: 78.

4- الفصول جمع فصل وهو الكلي الذي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره كالناطق والحساس... التعريفات: 167.

5- الذاتي من الذات: وهو المنسوب إلى الذات، ويطلق على ما يقوم الموضوع ويلزمه اضطرارا، وهو جزء من الماهية، منحصر في الجنس والفصل، وكل خارج عن الماهية فهو عرضي، مثل ذلك النطق في الإنسان، فهو ذاتي له، أي يخصه ويميزه. المعجم الفلسفي/1: 581.

6- جاء في نسخة "أ": وهي في الخارج لها كثرة واحدة لا كثرة فيها.

7- وردت في نسختي "ب" و"ج": هذا.

بعض، فإن أقنوم الكلمة اتحد بجسد المسيح وبقية الأقانيم لم يتحد، فكيف يستقيم إجراء ذلك الأصل مع هذا الخبط؟، والاعتبار العقلي الذهني كيف يتحد بذات أخرى؟.

وعلى الجملة، فمذهبهم غير معقول، وهم أخس الفرق وأرذلها أفهاما، وإدراك الحقائق على مثلهم عسير، والله الهادي إلى الحق، والمرشد إلى القول الصدق» انتهى.

وينبغي أن يعلم أنهم إنما يلزمهم الجمع بين نقيضين[1]، إذا كان القائل منهم بالكثرة هو القائل بالوحدة، أما إن كانوا مختلفين بعضهم يقول بهذا وبعضهم يقول بهذا فلا، لكن اشتهر عنهم ما ذكر، وهم وإن لم يصرحوا بالجمع بينهما لكن لزم ذلك على ما يقولون.

قال المهدوي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾[2]: «هذا قول الفرقة التي تسمى اليعقوبية[3] من النصارى»، وفي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾[4]، هذا قول فرق النصارى كلها، لأنهم يقولون: أب، وابن، وروح القدس إله واحد، ولا يقولون ثلاثة آلهة، وذلك لازم لهم، لأنهم يقولون: الأب إله والابن إله وروح القدس إله، ونحوه لابن حجر وغيره.

قوله: "أَوْ وُجُوه وَاعْتِبَارَات..."[5] الخ، هكذا ردد الفهري في أن نسبة الكلمة عندهم إلى الذات نسبة حال نفسية أو وجه واعتبار.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": النقيضين.

[2]- المائدة: 17 و 72.

[3]- اليعقوبية نسبة إلى يعقوب القائل بالأقانيم الثلاثة... إلا أنهم قالوا... إن الكلمة انقلبت لحما ودما فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده. بل هو هو. وعن هؤلاء يقول القرآن: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ وهم يقولون أيضا: إنه قتل وصلب وبقي العالم بعده ثلاثة أيام بلا مدبر. ثم قام ورجع كما كان وان الله عاد محدثا وأن المحدث عاد قديما. وأن الله هو الذي كان في بطن مريم محمولا به. ولهذه الفرقة أقوال أخرى غير ما ذكرنا. ولمزيد التفصيل يراجع كتاب المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب/1: 238، والفصل في الملل والأهواء والنحل/1: 112 . والملل والنحل/2: 66.

[4]- المائدة: 73.

[5]- العمدة: 77.

وقال في الإرشاد: «الأقانيم عندهم لا ترجع إلى موجودات، بل هي بمنزلة الأحوال عند القائلين بها»[1].

فقال المقترح: «تسميتها على أصلهم بالوجوه والاعتبارات على رأي نفاة الأحوال أقرب، فإن الأحوال صفات[2] عائدة لموصوف واحد على رأي من أثبت الأحوال، والنصارى نفوا التعدد » انتهى.

ولما كان كل من قولي الإمام والمقترح محتملا، تردد الفهري بينهما وتبعه المصنف، والظاهر أن لفظ "وُجُوهٍ" في كلام المصنف مجرور عطفا على "أحْوالٍ"، فيكون أوقع التردد في المتركب منه، ويحتمل أنه مرفوع خبرا لمبتدأ مقدر، ويكون التردد في <هذه>[3] الأوصاف هل هي أحوال أو وجوه واعتبارات، وعلى أي شق وقع التردد يستلزم التردد في الشق الآخر[4]، إلا أن الضمير المقدر المجعول مبتدأ في الوجه الثاني لا يخلو عن تكلف في معاده، ويصح أن تكون "أوْ" في الوجه الثاني للإضراب، فيكون قد اختار ما ذكر المقترح فافهم.

قوله: "إِلَى مَحَلّ"[5] أي [إلى][6] ذات يقوم بها / قيام الصفة بالموصوف، فمحل العرض هو الذات، بخلاف محل الجرم فإنه المكان.

{اختلاف المتكلمين في معنى القيام بالنفس}

قوله: "أيْ لاَ يَفْتَقِر إِلَى مَحَلّ وَلاَ مُخصّص..."[7] الخ، قال في شرح الوسطى: «قد اختلف الأئمة في معنى القيام بالنفس، والاختلاف راجع إلى الاصطلاح من غير خلاف في المعنى، فمن

1- نص منقول بالمعنى من الإرشاد لإمام الحرمين: 48.
2- وردت في نسختي "أ" و"ج": صفة.
3- سقطت من نسخة "ب".
4- جاء في نسخة "ج": وعلى أي شق وقع التردد ليستلزم في الشق الآخر.
5- العمدة: 78.
6- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
7- العمدة: 78.

الأئمة من اصطلح على إطلاق هذا اللفظ على ما لا يفتقر إلى محل، (...) فيخرج عن مقتضى هذا اللفظ الصفة قديمة كانت أو حادثة، لأن الصفة مطلقا لابد لها من محل تقوم به.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني إلى أن القائم بالنفس هو الذي لا يفتقر وجوده إلى أمر آخر غير وجوده، -قال:- وهو الذي ذكرت، وإن كنت قلت هو ما يستغني عن المحل والمخصص، ولا فرق بين العبارتين في المعنى، ولا قائم بنفسه على هذا الاصطلاح إلا القيوم سبحانه، فإن الجوهر وإن استغنى عن المحل، بمعنى أنه ليس صفة لذات أخرى، فهو مفتقر أعظم افتقار إلى المخصص[1] ذاته بالوجود بدلا عن العدم، الذي كانت عليه، وبالمقدار والصفة التي عليهما[2] دون غيرهما.

ثم هو بعد يحتاج في بقاء ذاته وصفاتها إلى مولاه جل وعلا، ولولا إبقاؤه تعالى للكائنات إلى ما شاء من الآجال لانعدمت كلها في الحال.

فقد استبان [أن][3] القيام بالنفس بهذا التفسير الثاني أخص من التفسير[4] الأول، لأن هذا التفسير الثاني فيه ما في الأول وزيادة، ولهذا كان الجوهر في التفسير الأول يشارك[5] تعالى في مجرد التسمية بالقيام بالنفس، وفي التفسير الثاني لا يشاركه في التسمية»[6] انتهى.

وقد اقتصر هنا على التفسير الأخص لأفضليته، وهكذا فعل في سائر كتبه.

قوله: "الوُجودِيةُ"[7] أي والصفة الوجودية لا تقوم بصفة، فلو كان الله صفة، لم يتصف بصفة وجودية، بخلاف العدمية فإنها تتصف بها الصفات، كما اتصفت القدرة بالقدم والبقاء والوحدانية.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": مخصص.

[2]- وردت في نسخة "ب": عليها.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- وردت في نسختي "ب" و"ج": أخص منه بالتفسير.

[5]- وردت في نسختي "ب" و"ج": يشاركه.

[6]- نص منقول من شرح العقيدة الوسطى للسنوسي: 131- 132.

[7]- العمدة: 78. اتصافه تعالى بالصفات العلية الوجودية يعني: هي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام.

{اختلاف المتكلمين في جواز قيام العرض بالعرض}

واعلم أنهم اختلفوا هل يجوز قيام العرض بالعرض أم لا؟، «والجمهور[1] على أنه يمتنع قيام العرض بالعرض لوجهين: أحدهما، أن معنى قيام العرض بالمحل، أنه تابع له في التحيز، فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزا بالذات، ليصح كون الشيء تبعا[2] له في التحيز، والمتحيز[3] بالذات ليس [أولى من قيام الكل بذلك][4] الجوهر.

الثاني، أنه لو قام العرض بالعرض، فلابد [في الآخرة][5] من جوهر تنتهي إليه سلسلة الأعراض [ضرورة][6] لامتناع / قيام العرض بنفسه، وحينئذ فقيام بعض الأعراض بالبعض[7] ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر، بل هذا[8] أولى، لأن القائم[9] بنفسه أحق بأن يكون محلا مقوما للحال، ولأن الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له، وهو معنى القيام»[10].

---

[1]- يعني جمهور المتكلمين كما ورد في شرح المقاصد/2: 157.

[2]- وردت في نسخة "ب": تابعا.

[3]- المتحيز هو الحاصل في الحيز، أو القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية، فعند المتكلمين لا جوهر إلا المتحيز بالذات، أي القابل للإشارة بالذات، وأما العرض فيتحيز بالتبع، وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات وقد لا يكون متحيزا أصلا كالجواهر المجردة. وقال صاحب المحاكمات، يعني قطب الدين محمد بن محمد الرازي المعروف بالتحتاني المتوفى سنة 766 هـ: «المتحيز ثلاثة أقسام: إما أن يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة والجسم، وإما أن يكون متحيزا بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض، أو على سبيل حلول الغير فيه كالهيولى، فإنه متحيز بشرط حلول الصورة فيه». لمزيد التفصيل يراجع كشاف اصطلاحات الفنون/2: 24. شرح المواقف/1: 439- 440.

[4]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[5]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[7]- وردت في نسخة "ب": ببعض.

[8]- وردت في نسخة "ب": هو.

[9]- وردت في نسخة "ب": القيام.

[10]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/2: 157- 158.

هكذا قرر الوجهين في شرح المقاصد، قال: «واعترض عليهما[1] بأنا لا نسلم أن معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في الحيز[2]، بل معناه اختصاص الشيء بالشيء، بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا[3] به، كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان، والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين، وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن أن يختص بالمتحيز لا بالتبعية.

ثم انتهاء قيام العرض إلى الجوهر مما لا نزاع فيه، إلا أنه لا يوجب قيام الكل به، لجواز أن يكون الاختصاص لباعث[4] فيما[5] بين الأعراض، بأن يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر[6] الذي إليه الانتهاء، كالسرعة للحركة، والملامسة للسطح والاستقامة للخط، فإن المنعوت حقيقة بهذه الأعراض [هي تلك لا الجسم][7].

وزعموا[8] أن النقطة عرض قائم بالخط، والخط [قائم][9] بالسطح، بمعنى أن ذا النقطة هو الخط، وذا الخط هو السطح لا الجسم.

-قال:- ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض، من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل، حتى زعم أن كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله. فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض.

---

[1] - يعني على الوجهين اللذين سبق تقريرهما.

[2] - في أصل شرح المقاصد: التحيز.

[3] - وردت في نسخة "ب": منعوت.

[4] - وردت في شرح المقاصد: الناعت.

[5] - وردت في نسخة "ج": فيها.

[6] - وردت في نسختي "ب" و"ج": الجوهر.

[7] - ساقط من النسخ والزيادة من أصل شرح المقاصد/2: 158.

[8] - المقصود بهم الفلاسفة كما جاء في شرح المقاصد.

[9] - سقطت من نسختي "أ" و"ج".

-قال:- وأجاب المتكلمون بأن مبدأ النقطة والخط عدمي، ولو سلم فمن الجواهر لا الأعراض على ما سيجيء، ومثل الملامسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا إنما يقوم بالجسم، وبأن السرعة والبطء ليسا عرضا <زائدا>[1] على الحركة قائما بها، بل الحركة أمر ممتد تتخلله سكنات أقل أو[2] أكثر باعتبارها[3] تسمى سريعة أو بطيئة، ولو سلم أن البطء ليس لتخلل السكنات، فطبقات الحركة أنواع مختلفة، والسرعة والبطء عائد إلى الذاتيات دون العرضيات»[4] انظر تمامه.

قوله: "مَعنَى مِنَ المَعانِي..."[5] الخ، لفظ "معنى" بدل من صفة، أو مضاف إليه ما قبله.

فإن قيل: لا يلزم من افتقاره إلى المحل أن يكون من المعاني، بل يجوز أن يكون اعتباريا أو سلبيا.

قلنا: <المستلزم هو الافتقار المذكور مع قيد الوجود الذي هو مفروض في الإله، هذا إن أراد>[6] من "المعاني" ما يكون اصطلاحا، وأما إن أراد / مطلق المعنى القابل للذات فهو عام والاستلزام صحيح. 191

قوله: "فَإِنْ فُرِضَ أَنـهُما إِلَـهانِ..."[7] الخ، لابد من هذا الفرض، لأن المحل الذي يفتقر إليه الإله لا يكون حادثا، وإلا كان الإله في الأزل معنى قائما بنفسه وأنه محال، وإذا كان قديما فلابد من ألوهيته لما مر في تركب الإله، وحينئذ تتعدد الآلهة، وأيضا افتقار أحدهما إلى الآخر دون العكس ترجيح بلا مرجح، وإن افتقر كل منهما إلى الآخر كان دورا.

1- سقطت من نسخة "ب".
2- وردت في نسختي "ب" و"ج": أقل وأكثر.
3- وردت في نسخة "ب": باعتبار ما.
4- نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد/2: 157-159.
5- العمدة: 78.
6- ساقط من نسخة "ج".
7- العمدة: 78.

{بحث: إذا استحال افتقار الله تعالى إلى محل استحال اتحاده به}

قوله: "وَإِذَا اسْتحالَ افْتقَارُه إلَى مَحلٍّ[1] اسْتحالَ اتِّحادُه بِهِ"[2] فيه بحث، وهو أن يقال: قد لا يفتقر إليه ولكن يتصل به اتفاقا واختيارا من غير افتقار فيتحد به، فمن أين يلزم من نفي الافتقار نفي الاتحاد، فإن الله تبارك وتعالى لا يفتقر إلى خلق العوالم وقد خلقها، ولا إلى نصب الأسباب وقد نصبها.

والجواب: أن معنى الافتقار إلى المحل عدم الانفكاك عنه، ومعنى عدم الافتقار إليه في هذا المقام الاستغناء عنه والانفكاك عنه دائما بحيث لا يتصور القيام به، كما نقول في افتقار العرض إلى المحل أنه لا ينفك عنه، وفي عدم افتقار الجوهر إلى المحل أنه يستحيل أن يقوم به، وليس عندنا قيام جائز[3] يقع تارة ولا يقع أخرى، حتى يلزم من نفي الافتقار فيه أن يبقى الجواز.

{معاني لفظ الاتحاد عند الإطلاق}

قوله: "وَمَعْنَى الاتِّحَادُ..."[4] الخ، الفهري[5]: «الاتحاد يطلق على معنيين: أحدهما، شدة الامتزاج والمجاورة، بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر في الحس، كامتزاج الخمر والماء وسائر المركبات من الأشربة والمعاجن، وكاختلاط النطفتين في الرحم بحيث صارا شخصا واحدا، وكذلك ما تمثل به النصارى للاتحاد[6] من أن للفحمة حقيقة وللنار حقيقة، فإذا سرى النار في الفحمة لم يتميز أحدهما عن الآخر، وصارا حقيقة أخرى، وتجدد لهما اسم لم يكن وهو الجذوة، وكل هذا لا يعقل إلا في الأجسام، فلا يمكن دعواه في حق الإله ولا في صفة من صفاته. المعنى الثاني من تفسير الاتحاد، أن يراد به صيرورة الشيئين شيئا واحدا » انتهى.

---

[1]- جاء في نسختي "ب" و"ج": المحل.
[2]- العمدة: 78.
[3]- وردت في نسخة "ب": حائز.
[4]- العمدة: 78.
[5]- كذا ورد في جميع النسخ.
[6]- جاء في نسخة "ج": في الاتحاد.

وقد علمت أن الاتحاد بالمعنى الأول لا يتعقل إلا في الأجسام، ولا يتصور في الله تعالى. وأما بالمعنى[1] الثاني فمحال مطلقا في القديم والحادث في الجسم وغيره، وقد برهن عليه المؤلف.

وفي عبارته مناقشة، وهي أنه حصر <معنى>[2] الاتحاد في صيرورة الشيئين شيئا واحدا، فإن أراد تفسير / مطلق الاتحاد فلا يصح، <لما مر>[3] من أنه يطلق على معنيين. وإن أراد الاتحاد الذي وقع في مذهب النصارى فلا يصح أيضا، لأن الاتحاد عندهم فيه وجوه سيذكرها المصنف. على أن التفسير المذكور هنا لم يعده فيها أصلا.

ويجاب بأنه لم يقصد ذكر مطلق الاتحاد، ولا الاتحاد عند النصارى، بل الاتحاد الذي يذكر في العقائد أنه يستحيل على الباري، وهو الذي أشار إليه أولا بقوله "وَإِذَا اسْتَحَالَ افْتِقَارُه إِلَى مَحَلٍّ اسْتحالَ اتِّحادُه بِهِ".

أما الاتحاد بمعنى المزج والاختلاط فلا يتعرض له، إذ هو من خصائص الأجسام، وأما ما فسر به النصارى الاتحاد الذي أطلقوه فسيأتي به.

{اعتقاد الاتحاد بمعنى صيرورة الشيئين شيئا واحدا في حق الباري تعالى كفر بلا خلاف}

قوله: "**مُحَالٌ مُطلقاً...**"[4] الخ، أي لما سيذكره من الدليل، ولأجل استحالته مطلقا كان من اعتقده في حق الباري تعالى كافرا بلا خلاف، بخلاف من اعتقد الجسمية ونحوها مم يصح في الحادث، فإن في كفره خلافا، وقد تقدم ذكرهما والفرق بينهما في أقسام الجهل.

قال <الفهري>[5]: «ونقل عن مورقوريس من الحكماء، وقيل إنه أول من قال بالاتحاد، أن النفس الناطقة إذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية، وسموا ذلك باتحاد العاقل بالمعقول، وقال تارة إن النفس الناطقة إنما تعقل الأشياء لاتصالها بالعقل الفعال واتحادها به.

1- وردت في نسخة "ب": في المعنى بدل بالمعنى
2- سقطت من نسخة "ب".
3- ساقط من نسخة "ج".
4- العمدة: 78.
5- سقطت من نسخة "ج".

وأصل هذه المقالة مبني على أن النفس الناطقة جوهر مفارق، وإثبات عقول سماوية ونحن لا نقول بشيء من ذلك، -قال-: والرد عليه بطريق الإلزام أن يقال: النفس إذا عقلت صورة[1] واتحدت بها، ثم عقلت صورة أخرى واتحدت بها، فالصورة الأولى هل[2] تبقى عند الاتحاد الثاني؟.

فإن بقيت لزم أن يكون الشيء الواحد شيئين وهو محال، وإن لم تبق وقد كانت هي العقل بنفسه لزم عدم الصورة الأولى والعقل معا، وكان الموجود شيئا آخر، فلا اتحاد رأسا».

{تقرير اليوسي لكلام الحكيم مورقوريس أول من قال بالاتحاد}

[وأما][3] قوله: «إن النفس الناطقة تتحد بالعقل الفعال» فمحال أيضا أي لأنها إن اتحدت ببعضه لزم انقسام ما لا ينقسم، وإن اتحدت بكله لزم أن تكون عالمة بجميع معلوماته وهو محال أيضا عنده.

قوله: «إذا اتحد بالأجزاء» [أي][4] فرض ذلك.

قوله: "وَاتِّحَاذُه بِهِ "[5] عطفا على "افتقاره"، أي واستحالة اتحاده به.

قوله: "قِيَام صِفَاتِه[6] بِذَات غَيْرِهِ..."[7] الخ، جعل الكلمة صفة للإله الأول انتقلت فقامت بعيسى، وهو ظاهر عبارة / المقترح عند استدلاله على بطلان قولهم بأنه يلزم عليه قيام الصفة بموصوفين. 193

[1]- وردت في نسخة "ب": سورة.
[2]- وردت في نسخة "ج": هي.
[3]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
[4]- سقطت من نسخة "أ".
[5]- العمدة: 78.
[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": صفته.
[7]- العمدة: 78.

قلت: وفيه شيء، لأن الإله عند النصارى إذا كان مركبا من ثلاثة أقانيم، فالكلمة تكون [جزء الإله تارة وهي الإله أخرى، حيث جمعوا بين الكثرة والوحدة، فكيف تكون][1] صفة للإله، والشيء لا يتصف بجزئه تأمل.

ثم ما ادعاه المصنف على اللف والنشر، من أن "استحالة افتقاره إلى محل" يستلزم استحالة افتقار صفته إلى محل غيره، وأن استحالة اتحاده بمحل يستلزم استحالة اتحاد صفته بمحل يحتاج إلى بيان، وإن كان صحيحا في نفسه على ما يأتي بيانه.

وقد يجاب، أما أولا فبأن يقال: المراد بالجزء هنا الجزء العقلي أي [في][2] جزء الحقيقة، وهو الذي دل عليه قول المصنف "تَرَكَّبَت مِنْه حَقِيقَة الإلَه"[3]، وحينئذ الجزء هو وصف من الأوصاف. وأما ثانيا فبأنه لا يريد الاستلزام، بل أراد أنك إذا عرفت استحالة الأولين، فاعرف استحالة الآخرين بما سيذكر من البرهان، والكاف في قوله "فكذا" للتشبيه في [مجرد][4] الاستحالة، والفاء لمجرد التعقيب.

{القول بالاتحاد يعزى إلى بعض النصارى}

قوله: "فَبَطُلَ مَا قَالَتِ النَّصارَى..."[5] الخ، ذكر الفهري أن القول بالاتحاد يعزى إلى بعض النصارى، فقالوا إن الكلمة حلت بناسوت المسيح، فاتحدت به فصار الجوهران جوهرا واحدا، قال: وهذه تعزى إلى بعضهم، وأباها آخرون فقالوا: لو كان كذلك وقد قتل وصلب لنالته أيدي الأعداء، بل هما جوهران وإرادتان في لاهوته يحي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص، وبناسوته يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وقد أقمنا الدلائل القطعية[6] على استحالة الحلول على الله تعالى في شيء، فبطل ما بنوه عليه من الاتحاد.

1- ساقط من نسخة "أ".
2- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
3- العمدة: 78.
4- سقطت من نسخة "أ".
5- العمدة: 78.
6- وردت في نسخة "ب": القاطعة.

وعزي القول بالاتحاد أيضا إلى بعض الصوفية، وربما أخذ ذلك من بعض شطحاتهم، كقول بعضهم: «ما في الجبة إلا الله» ونحوه[1]، وسيجيء تمام الكلام على هذا البحث.

قوله: "وَدُونَ الجَوْهرِ نَفْسه"[2]، أي مجموع هذه الأقانيم، ويبعد أن يريد <به>[3] الوجود.

قوله: "قَدم النَّاسُوتَ "[4]، أي ذات عيسى عليه السلام، لأن وجوب اتحاد العلم بذات عيسى يصير ذلك الاتحاد قديما، فتكون ذات عيسى قديمة، وإلا فلا اتحاد، وإن كان الاتحاد جائزا افتقر العلم إلى مخصص يخصصه به بدلا عن عدمه، أو بهذه الذات دون أخرى، وذلك تأثير في العلم فيكون حادثا، وإذا كان حادثا كان الجوهر الأول حادثا، لأن حدوث الجزء أو اللازم يستلزم حدوث / الكل أو الملزوم، وحينئذ تكون ألوهية عيسى جائزة، لأن اتحاد الإله به جائز، <وكذا ألوهية الجوهر الأول تكون جائزة حيث فرض حدوثه، والحادث جائز>[5] وأوصافه

194

---

[1]– قارن بشرح الكبرى للإمام السنوسي. من ذلك ما نسب لابن عربي في القول بوحدة الوجود التي نادى بها، وكان من أشعاره فيها أيضا:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ** إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ** فمرعى لغزلان ودير لرهبـــان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ** وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ** ركائبه فالحب ديني وإيماني

كما يقول أيضا:

عقد الخلائق في الإله عقائدا ** وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

يقول أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: «وهذا في رأينا من الغلو الذي لا مبرر له، فالعقائد والديانات متباينة، ومنها الصحيح والفاسد، فكيف يعلن جمعه لهذه المتناقضات في عقيدة واحدة؟». التصوف الفلسفي الإسلامي: 40.

[2]– العمدة: 79.

[3]– سقطت من نسخة ب.

[4]– العمدة: 79.

[5]– ساقط من نسخة ج.

جائزة، ومنه[1] الألوهية، وبهذا <التقرير> يصح قول المصنف "وذلك يفضي إلى مثله في واجب الوجود"[2]، والله أعلم.

قوله: "الخَنافِس وَالحَشرَات"[3]، وأحد الخنافس خنفساء، ويقال أيضا خنفس على وزن جندب أو خندق وهي الدويبة السوداء المعروفة، والحشرات الهوام والدواب الصغار.

{مناظرة الفخر الرازي لبعض أحبار النصارى}

قوله: "يَلزَم طَردُه لاَ عَكسهُ..."[4] الخ، تقدم ما فيه، وأشار بهذا الكلام إلى قول الفخر: «ناظرت بعض أحبار النصارى فوجدته في غاية البعد من المعقول، فعلمته قاعدة واحدة لأناظره بها، وهي «أن الدليل يلزم طرده لا عكسه» كما مر في حدوث العالم، فعسر عليه فهم هذه القاعدة، فلم أزل معه حتى فهمها وسلم صدقها.

فقلت له حينئذ: لم خصصتم اتحاد أقنوم العلم بناسوت عيسى عليه السلام حتى جعلتموه إلها؟.

فقال[5]: لما ظهر على يديه من إحياء الموتى ونحوه، مما لا يقع إلا من الإله.

فقلت له: يلزمكم أن تقولوا بألوهيةِ موسى عليه السلام، لما ظهر على يديه من إحياء العصا ثعبانا ونحوه[6]، مما يقطع أنه ليس من فعل المخلوق البتة، فأراد أن ينكر.

---

[1]- وردت في نسخة أ: ومنها.

[2]- العمدة: 79.

[3]- نفسه: 79.

[4]- نفسه: 79 تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة: «وبإجماع أرباب العقول أن الدليل يلزم طرده لا عكسه»

[5]- وردت في نسخة "ب": قال.

[6]- جاء في طرة ص: 145 من نسخة "ب" ما نصه: «يمكن الجواب من جهة النصارى بأن يقولوا بينهما فرق، فإن موسى كان يفعل ما ذكرت ولكن بعد مشقة الطلب والدعاء، وعيسى لا، إذ كان يأخذ الطين فيقول له كن خفاشا ليكون، وأيضا لهم أن يمنعوا كون ما ذكر دليلا ويجعلوه سببا وعلة فلا ترد عليهم الوهية...؟ لكن يلزمهم الوهية موسى إذ بالأمر الذي جعلوا عيسى إلها وجعلوه علة يجعل به موسى ويمكن أن يقال العلة مركبة، أي علة اتحاد أقنوم العلم بناسوت عيسى أمران».

فقلت له: قد سلمت أنه يلزم من وجود الدليل وجود المدلول، ودليل الألوهيةِ على زعمكم موجود في موسى على حد وجوده في عيسى عليهما[1] السلام.

ثم قلت له: وهل تجوز أن نكون نحن وهذه الحيوانات المحتقرة كالخنافس ونحوها آلهة؟.

فقال: لا أجوز ذلك لعدم دليل الألوهية فيها.

فقلت: كيف وقد سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، فلعلها تكون آلهة في نفس الأمر على مقتضى أصلكم، ولم يظهر بعد دليل ألوهيتها، ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[2]» انتهى.

قال المؤلف في شرح الوسطى: «وانظر عظيم غباوتهم فيما تخيلوه من حكمة كون عيسى عليه السلام اتحد به اللاهوت حتى كان إلها عندهم، ثم صلب بعد ذلك على زعمهم، قالوا أبعدهم الله وأخلى[3] منهم الأرض: حكمة ذلك أن آدم أبا البشر، لما أكل من الشجرة وعصى أمر ربه استحق العقوبة من ربه، لكن عقوبة المولى على ما هو عليه من [عظيم][4] / الجلال لمن ليس [له][5] نظيرا[6] فيه نقص له، قالوا: فلما اتحدت الكلمة بعيسى عليه السلام ورجع بسببها إلها تكرم بنفسه وأبذلها للعقوبة نيابة عن أبيه آدم عليه السلام، ولم يكن في إيقاعها به نقص في الإله لمشاكلته له، إذ هو إله مثله، قالوا: فهذا هو حكمة قتله وصلبه[7]، فقيل لهم: هذا القتل والصلب الذي زعمتم وقوعه به، هل انفرد بالناسوت دون اللاهوت أم نالهما معا؟.

195

---

[1]– وردت في نسخة "ب": عليه.

[2]– البقرة: 257.

[3]– وردت في نسخة "ب": وأخلاهم.

[4]– سقطت من النسخ الخطية الثلاث والزيادة من شرح الوسطى.

[5]– سقطت من نسخة "أ".

[6]– وردت في نسختي "أ" و"ج": نظيره

[7]– وإلى ذلك يشير القرآن في قوله تعالى: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا * وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ

فإن قلتم انفرد به ناسوت عيسى، فقد انتقض عليكم ما قلتموه من أن[1] عقوبة الإله لمن ليس نظيره نقص[2]، إذ[3] لاشك أن الناسوت وهو جسد عيسى عليه السلام ليس بإله قطعا، وأيضا كيف ينفرد الناسوت بذلك القتل والصلب، مع القول بامتزاجه مع اللاهوت؟.

وإن قلتم إن القتل والصلب نال المجموع من اللاهوت والناسوت، لزم أن الإله يلحقه الموت والألم، وغير ذلك مما يلحق المخلوق، وذلك يستلزم حدوثه ضرورة، وهو محال قطعا، وأيضا فذلك يؤدي إلى انعدام الإله الذي هو مركب عندهم من الأقانيم الثلاثة، إذ المركب ينعدم بانعدام جزئه، وقد انعدم جزء الإله الذي حل بعيسى بقتله[4] معه، فقد انعدم إذن الإله، فلم يبق بعد ذلك إله»[5] انتهى.

{رد البوصيري على القائلين بالاتحاد من النصارى}

وما أحسن قول البوصيري[6] في الرد عليهم حيث يقول:

=مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا * وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ النساء: 156- 159.

قال ابن كثير: «أوضح الله الأمر وجلاه وبينه، وأظهره في القرآن العظيم الذي أنزله على رسوله الكريم المؤيد بالمعجزات والبيان والدلائل الواضحات، فقال تعالى وهو أصدق القائلين ورب العالمين المطلع على السرائر والضمائر الذي يعلم السر في السماوات والأرض بما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ أي رأوا شبهه فظنوه إياه ولهذا قال: ﴿الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ يعني بذلك من ادعى أنه قتله من اليهود ومن سلمه إليهم من جهال النصارى كلهم في شك من ذلك وحيرة وضلال وسعر، ولهذا قال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ أي وما قتلوه متيقنين أنه هو بل شاكين متوهمين ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ أي منيع الجناب لا يرام جنابه ولا يضام من لاذ ببابه ﴿حَكِيماً﴾ أي في جميع ما يقدره ويقضيه من الأمور التي يخلقها وله الحكمة البالغة والحجة الدامغة والسلطان العظيم والأمر القديم». تفسير ابن كثير/1: 574.

[1] - وردت في نسخة "ب": لأن.

[2] - وردت في نسخة "ب": عقوبة به.

[3] - وردت في نسخة "ب": ولا.

[4] - وردت في نسخة "ب": لقتله.

[5] - نص منقول مع بعض التصرف من شرح الوسطى: 138- 139.

[6] - وردت في نسخة "ج": البصري.

لَيْتَ شِعْرِي ذِكْر الثَّلاثَة وَالوا ❖ حِـد نَقْـص فِي عَدِّكُم أَوْ نَمَـاء

كَيْفَ وَحَّـدْتُـم إِلَهـًا نَفَى الت ❖ وحِيـد عَنهُ الآبَـاءُ وَالأَبْنَـاء

أَإِلَــه مُركَّـب مَا سَمِعْنَــا ❖ بِـإِلَــهٍ لِـذَاتِــه أَجْــزاء

أَلِكُل مِنهُـم نَصِيـب مِـن المل ❖ ـك فَهَلاَّ تُميِّـز الأَنْصِبَــاء

أَتَراهُم لِحَاجَـةٍ وَاضْـطِـرَار ❖ خَالَطوهَـا وَمَا بَغَـى الخُلَطَـاء

<أَهُو الرَّاكِب الحِمَار فَيَا عَجْـ ❖ ـز إِلَـهٍ يَمسُّـه الإِعْـيَـاء>[1]

أَمْ جَمِيـعُ عَلَى الحِمَار لَقَد جَـ ❖ ـلَّ حِمَـار بِجَمعِهِـم مَشَّــاء

أَمْ سِواهُـم هُوَ الإِلَه فَمَـا نِسْـ ❖ ـبَـة عِيسَـى إِلَيْـه وَالانْتِمَـاء

أَمْ أَرَدْتُم بِهَا الصِّفَات فَلِمَ خُـ ❖ ـصَّت ثَـلاَث بِوَصْفِـه وَثَنَـاء

أَمْ هُوَ ابْـن الإِلَـه مَا شَارَكَتْـه ❖ فِي مَعَانِي البُنُـوَّة الأَنْبِيَـاء

196 / قَتَلَتْـه اليَهُـود فِيمَا زَعَمْتُـم ❖ وَلأَمْـوَاتِـكُــم بِــهِ إِحْيَـــاء[2]

وقد زاد أوجها أخرى من الرد في هذه الأبيات وهي واضحة[3].

قوله: "وَجَمِيعُ مَا وَرَدَ عَلَى الأَوَّل..."[4] الخ، المراد بالأول التفسير الأول للاتحاد، وأنه أريد به القيام، كقيام العرض بالجوهر.

---

[1]- بيت ساقط من نسخة "ب".

[2]- قارن بما ورد من أبيات في قصيدة الهمزية في مدح خير البرية ﷺ للإمام شرف الدين أبي عبد الله محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري المصري المتوفى سنة 696 هـ.

[3]- عدد أبيات القصيدة 459 راجعها إن شئت الوقوف على الأوجه الأخرى من رد البوصيري على النصارى وتفنيد ادعاءاتهم الباطلة.

[4]- العمدة: 79.

قوله: "الأُبُوَّة لَهُم"[1]، أي أبوة الله تعالى لهم.

قوله: "مِنَ التَّربِيةِ وَاللُّطفِ"[2]، بين بهذا أن إطلاق الأب على الله تعالى مجاز عن التربية واللطف، لأن حقيقة الأبوة فيه [تعالى][3] مستحيلة، وهذا الإطلاق صحيح كما يطلق عليه تعالى الرحمن، وإن كانت حقيقة الرحمة عليه تعالى مستحيلة، لكن أسماء الله تعالى توقيفية على الصحيح في شريعتنا، فلا يطلق عليه تعالى إلا ما ورد به السمع لاسيما اللفظ الموهم.

قوله: "بِإثبَات الأُلوهِية لِغَيرهِ"[4]، إن قيل إنهم لا ينكرون <أن>[5] الألوهية ثابتة لغيره، ويزعمون أنها ثابتة له أيضا، فما فائدة هذا الكلام؟.

قلنا: المراد إثباتها لغيره على الخصوص، وفيه نظر إذ لا إشعار للفظ[6] به، والحق <أن المراد>[7] أنه تصريح بأن غيره إله بقرينة الإضافة، والإله لا يكون غيره إلها له البتة، ففهم الاختصاص من هذه الجهة فافهم.

{عزو بعض أصحاب المقالات القول بالاتحاد إلى بعض الصوفية}

قوله: "وَعَزَا بَعضُ أَصحَاب المَقالاَت..."[8] الخ، تقدم مثل هذا الكلام عن الفهري، والمراد بأصحاب المقالات: المؤلفون في الفرق والذاكرون لمقالاتهم[9].

---

1 - العمدة: 80.

2 - نفسه: 80.

3 - سقطت من نسخة "أ".

4 - العمدة: 80.

5 - سقطت من نسخة "ج".

6 - وردت في نسخة "أ": للبعض.

7 - ساقط من نسخة "ب".

8 - العمدة: 80.

9 - من أمثال أبي طاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق، والأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين و ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، و الشهرستاني في الملل والنحل.

قوله: "شطَحَات"[1] لم أقف على هذه اللفظة فيما رأيت من كتب اللغة، وكأنها محدثة عامية، وتستعمل في اصطلاح التصوف.

قال صاحب[2] الرموز ومفاتيح الكنوز[3] ما نصه: «ومثال ما جاء في الأثر إما فتحا أو شطحا، كقول القائل: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، وكقول الآخر: «<أنا الله>[4]»، وقول الآخر: «ما في الجبة إلا الله»، وكقول الآخر: «سبحاني»، وكقول الآخر: «ما أعظم شأني»، فهذا كله وما شاكله[5]

---

[1]– العمدة: 80. جاء في تحفة الإرشاد لصاحبه أبي الفتح محمد ابن بدر الدين محمد أبي الحسن الإسكندراني ما نصه: «الشطح في لغة العرب هو الحركة، يقال شطح إذا تحرك، ويقال للبيت الذي فيه الدقيق المشطاح، وإنما سمي ذلك البيت المشطاح لكثرة ما يحركون فيه الدقيق، فالشطح مأخوذ من الحركة، إلا أنها...؟؟ أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم، فيعبرون عن ذلك الوجد بعبارات يستغربها سامعها، فمفتون هالك بالطعن عليها، وسالم ناج بدفع الإنكار عنها، ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق يفيض من جانبيه، يقال شطح الماء، كذلك في المريدين إذا غلبت عليهم الأحوال وتواترت لديهم الأوراد، فيضيق وعاء وجودهم عن فيض نورها، فيظهر على حركاتهم وألفاظهم. وسئل محي الدين ابن عربي عن الشطح، فقال: هو عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة، ودعوى، وهي نادرة أن توجد من المحققين أهل الشريعة ».

[2]– هو عز الدين بن عبد السلام أبو محمد السلمي الشافعي (.../ 660 هـ) الملقب بسلطان العلماء. من مؤلفاته: "تفسير القرآن"، و"قواعد الإسلام"، و"مختصر مسلم"وغيرها. طبقات المفسرين/1: 315.

[3]– عنوان الكتاب بالكامل هو حل رموز مفاتيح الكنوز وهو للعز بن عبد السلام السابق الترجمة نشرته المكتبة الأزهرية للتراث، وهو في 152 صفحة بتاريخ 1/9/ 2005.

[4]– ساقط من نسخة "ب".

[5]– وفي هذا المعنى قال ابن عطاء الله في لطائف المنن: 45« سمعت شيخنا أبا العباس يقول: إن لله عبادا محوا أفعالهم بأفعاله وأوصافهم بأوصافه وذواتهم بذواته، وحملهم من أسرارهم ما يعجز عامة الأولياء عن سماعه، وهم الذين غرقوا في بحر الذات وتيار الصفات، فهي إذن فناءات ثلاث: أن يفنيك عن أفعالك بأفعاله، وعن أوصافك بأوصافه، وعن ذاتك بذاته، ولذا قال قائلهم:

وقوم تاهو بأرض بقفر ** وقوم تاهوا في ميدان حبه
فأفنوا ثم أفنوا ثم أفنوا ** وأبقوا بالبقاء من قرب قربه

فإذا أفناك عنك أبقاك به، فالفناء دهليز البقاء، ومنه يدخل إليه، فمن صدق فناؤه صدق بقاؤه، ومن كان عما سوى الله فناؤه كان بالله بقاؤه. ولذلك قالوا: من كان في الله تلفه كان على الله خلفه. فالفناء يوجب عذرهم، والبقاء=

وماثله القول فيه واحد، لأنها وإن اختلفت ثمارها وتنوعت أزهارها، لكنها تسقى بماء واحد، تشير إلى محو الاثنين وثبوت الواحد.

فَقَـوْمٌ تَلَقَّـوْهُ بالتَّسْلِيـمِ ❖ وَقَابَلُـوه بالقَلْـب السَّلِيـمِ

وحملوا ذلك على معنى قوله ﷺ: (إن من العلم كهيئة المخزون لا يعلمه إلا أهل العلم بالله تعالى، فإذا تكلموا به أنكره أهل العزة بالله تعالى)[1]. انظر تمام كلامه.

قوله: "بِمِثْلِ هَذِهِ المَقَالَة "[2]، أي القول بالاتحاد لا الألفاظ المشعرة به، فإنها واقعة منهم قطعا.

/ قوله: "وَهِيَ حَالَةُ سُكْر..."[3] الخ، قال صاحب الرموز أيضا بعد كلام: «وإذا أرادك لخصوصية الاصطفائية سقاك بكأس محبته شربة، فتزداد بتلك الشربة ظمئا وبالذوق شوقا، وبالقرب طلبا وبالسكون قلقا، -إلى أن قال:- فإذا تمكن منك هذا السكر أدهشك، فإذا أدهشك حيرك فأنت هاهنا مريد، فإذا دام لك تحيرك أخذك منك وسلبك عنك، فتبقى ثم مسلوبا مجذوبا، فأنت حينئذ مراد، إذ أنت معه بلا أنت، عنده بلا أين، مشاهده بلا كيف، فإذا فنيت ذاتك وذهبت صفاتك قام بصفاته عن صفاتك، وببقائه عن فنائك[4]، وخلع عليك[5] خلعة: فبي يسمع وبي يبصر، فيكون هو متوليك ومواليك، فإن تكلمت فبأذكاره، وإن نظرت فبأنواره، وإن

=يوجب نصرهم، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شيء، والبقاء يحضرهم مع الله في كل شيء، فلا ينقطعون عنه بشيء، الفناء يميتهم، والبقاء يحييهم، ومن دكت جبال وجوده استمع داعي شهوده».

1- قال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: «وأما الحديث المأثور: (إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل العلم بالله، فإذا ذكروه لم ينكره إلا أهل الغرة بالله) فهذا قد رواه أبو إسماعيل الأنصاري شيخ الإسلام في كتابه الذي سماه "الفاروق بين المثبتة والمعطلة " وذكر فيه أحاديث الصفات صحيحها وغريبها، ومسندها ومرسلها، وموقوفها. وذكره أيضا أبو حامد الغزالي في كتبه. ثم هذا يفسره بما يناسب أقواله التي يميل فيها إلى ما يشبه أقوال نفاة الصفات من الفلاسفة ونحوهم... والحديث ليس إسناده ثابتا باتفاق أهل المعرفة، ولم يرو في أمهات كتب الحديث المعتمدة، فلا يحتاج إلى الكلام في تفسيره...» مجموع فتاوى ابن تيمية/13: 259-260.

2- العمدة: 80.

3- نفسه: 80.

4- وردت في نسخة "ب": بقائك.

5- وردت في نسخة "ب": عنك.

تحركت فبإقداره، وإن بطشت فباقتداره، فهنالك ذهبت الأينية واستحالت البينية، فإن رسخ قدمك وتمكن سرك حال سكرك، قلت: هو، وإن غلبك وجدك وتجاوز بك سكرك عن حد الثبوت، قلت: أنا، فأنت في الأول متمكن وفي الثاني متلون.

ومن هاهنا أشكل على الأفهام حل رموز[1] هذا الكلام، فقائل يقول: زنديق فيقتل، وقائل يقول: صديق فيحمل، وقائل يقول: مغلوب عليه فيهمل، فهو من حيث تحقيق حاله محق في علمه، والذي حكم بقتله مصيب في حكمه، إذ الشريعة لها حدود، فمن تعداها أقيمت عليه الحدود، قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا﴾ [2]، والحقيقة لها شهود خارج عن طور[3] هذا الوجود.

وما مثال ذلك، إلا مثال ملك وقف أحد عبيده على بابه، فأمره بلزوم مقامه وأن لا يتجاوز حده المحدود له، وأمره أن من تعداه وأراد الدخول إلى الملك والتجاوز عن ذلك الحد أن يقتله، ويؤدبه ويمنعه [من][4] الدخول.

ثم اختص عبدا آخر وأذن له أن يدخل عليه، ويتجاوز إلى حرمه ويطلع على سره، من غير إذن ولا مشاورة من هو واقف على الباب، فلما أراد الدخول منعه ذلك المأمور بالمنع، فلما دخل بغير إذنه وتجاوز الحد قتله، فالقاتل في الحقيقة مجتهد مصيب بإمضاء أمر الملك والوقوف عند حدوده، والمقتول شهيد مرحوم غير متعد في فعله بما خصه به الملك». انظر تمام كلامه.

{لما كان لفظ الاتحاد مشتركا في معاني أطلقه كل واحد على ما أراد}

198 وقد أكثر الناس في نسبة الاتحاد إلى الصوفية، / والعاقل لا يتوهم أن يستحل أهل الله الاتحاد المحال، كيف ومن اعتقده فليس له من الإسلام نصيب فضلا عن أن يصل درجة التصوف، ولكن لما كان لفظ الاتحاد مشتركا في معاني أطلقه كل واحد على ما أراد، فإذا أطلقه

---

[1] - وردت في نسختي "ب" و"ج": رمز.
[2] - البقرة: 187.
[3] - وردت في نسخة "ب": طرو أو طرق.
[4] - سقطت من نسختي "أ" و"ج".

الصوفية على مقصودهم من الفناء الكلي والتوحيد الصرف، ظن بهم الجاهل ما تقشعر منه الجلود وهم برآء منه، كما قال سيدنا علي بن وفا[1]:

يَظُنُّـوا[2] بـي حُلُـولاً وَاتِّحَـاداً ❖ وَقَوْلِي مِنْ سِوَى التَّوْحِيدِ خَالٍ

فتبرأ من الحلول والاتحاد المحال. وقال أيضا:

وَعِلْمُـكَ أَنَّ كُـلَّ الأَمْرِ أَمْـرِي[3] ❖ هُـوَ المَعْنَـى المُسَمَّـى باتِّحَـاد

قوله: "مَنْ وَاخَذَهُم[4] بِذَلِك"[5]، أي بالقتل على ما يقتضيه ظاهر الشريعة، وهذا لا ينافي ما تقدم من التأويل لهم، وتنزيههم عن القول بالاتحاد بحسب الحقيقة في هذا التقسيم ما ترى، اللهم إلا أن يريد أن من تأول لهم يعذرهم ولا يقيم عليهم الحد وهو بعيد، وإن كان هو الظاهر من عبارة الفهري، ويحتمل أن يريد أن من واخذهم[6] بالقتل، فقد ألزمهم الاتحاد، وفيه بعد أيضا فتأمل.

قوله: "كَفَتوَى الجُنيد فِي الحَلاَّج..."[7] الخ، الجنيد هو الشيخ أبو القاسم سعيد بن عبيد، ولقبه الجنيد على وزن زبير، وكثيرا ما يقرأ بياء النسب تصحيفا، وكان سيد الصوفية، وقد رمي بالزندقة في جماعة من الصوفية، فأمسكوا كلهم إلا إياه فإنه تستر بالفقه، وكان يفتي على مذهب شيخه أبي ثور[8]، ثم نجوا من القتل في قصة مشهورة[9].

1- هو الخطيب أبو الحسن علي ابن العارف بالله محمد وفا الشاذلي (807/761 هـ) تركه والده صغيرا في كفالة الزيلعي، من تآليفه: "الباعث على الخلاص في أحوال الخواص". شجرة النور الزكية: 240.

2- وردت في نسخة "ب": يظن.

3- وردت في نسخة "ب": أمره.

4- في شرح الكبرى: آخذهم: 80.

5- العمدة: 80. وردت في نسخة "ب": ومهم من واخذه بذلك؟

6- وردت في نسخة "ب": واخذ منهم.

7- العمدة: 80.

8- إبراهيم بن خالد أبو ثور الكلبي البغدادي (240/170 هـ)، الإمام الحافظ الحجة المجتهد الفقيه، مفتي العراق. سمع من ابن عيينة وغيره، وبرع في العلم ولم يقلد أحدا. حدث عنه أبو داود وابن ماجة، جمع في تصنيفه بين الحديث والفقه. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 450. شذرات الذهب/2: 93.

9- انظر قصته المذكورة ومصادر ورودها في ترجمته المفصلة في شذرات الذهب/2: 253-257.

وأما الحسين بن منصور الحلاج فقتل في سنة تسع وثلاثمائة، وذلك في خلافة جعفر المقتدر[1]، وكان الحلاج من الصوفية.

قال صاحب الرموز بعد كلام: «فأما أهل التمكين فإنهم علموا وكتموا ما علموا، لما يعلمون من ضعف احتمال عقول أطفال العقول، فلهذا إن الحلاج لما علم شيئا من هذا العلم وتفوه به فمه أبيح دمه، وكان خطأه من حيث إظهار ما يكتم، وإعلانه ما يسر، فكان حكم من باح: أن دمه يباح.

-قلت وأذكرني قول الآخر:

وَارحْمَةَ لِلعَاشِقِينَ تَحمَّلُوا ❖ ثِقْلَ المَحبَّة وَالهوَى فَضَّاح[2]

بالسرِّ إنْ بَاحُوا تُباحُ دِمَاؤُهم ❖ وَكَذا دِمَاءُ البَائِحينَ تُبَاح

قال:- وقد روي عنه أنه لما أتى[3] به ليصلب، فرأى الخشب والمسامير، ضحك ضحكا / كثيرا[4]، ثم نظر في الجماعة فرأى الشبلي[5] فقال: يا أبا بكر أما معك سجَّادة؟ فقال: بلى، قال: أفرشها لي، ففرشها، فتقدم [للصلاة][6] فصلى، فقرأ في الركعة الأولى بفاتحة الكتاب ومن بعدها ﴿وَلنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِنَ الخَوْفِ وَالجُوعِ﴾[7] إلى آخر الآية، وقرأ في الثانية بفاتحة الكتاب ومن بعدها ﴿كُلُّ نَفسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ﴾[8] إلى آخر الآية. 199

---

[1]- المقتدر بالله أبو الفضل جعفر بن المعتضد (320/282 هـ). عهد إليه أخوه المكتفي بالخلافة التي لم يلها قبله أصغر منه، فقد وليها وله ثلاث عشرة سنة. قال الذهبي: «اختل النظام كثيرا في أيام المقتدر لصغره». تاريخ الخلفاء: 350.

[2]- وردت في نسخة "ب": فصاح.

[3]- وردت في نسختي "ا" و"ج": أوتي.

[4]- وردت في نسخة "ب": شديدا.

[5]- قيل: اسمه دُلف بن جَحْدَر، وقيل: جعفر بن دُلف، أصله من الشبيلية قرية. ومولده بسامراء شيخ الطائفة أبو بكر الشبلي البغدادي (.../334 هـ). كان فقيها عارفا بمذهب مالك، وكتب الحديث عن طائفة، قال الشعر، وله حكم وحال وتمكن. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 103. شذرات الذهب/2: 338.

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[7]- البقرة: 155.

[8]- آل عمران: 185.

ثم ذكر أشياء وكان ما حفظ منها: «اللهم بحق قيامك بحقي وبحق قيامي بحقك، وقيامي بحقك مخالف لقيامك بحقي، لأن قيامي بحقك ناسوتية، وقيامك بحقي لاهوتية، مع أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازج إياها، ولاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها، أسألك أن توفقني لشكر هذه النعمة التي أنعمت[1] بها علي، حيث كشفت لي مطالع وجهك، وحرمت على غيري ما أبحت لي من النظر في مكنونات سرك.

وهؤلاءِ عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك، وتقربا إليك فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم ما ابتليت بما ابتليت. فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد».

وتقدم أبو الحارث السياف ولطمه فهشم وجهه وأنفه، وصاح الشبلي ومزق جبته وغشي عليه وعلى جماعة من الشيوخ المشهورين». انظر تمامه.

قوله: "إِمَّا قُرْب اتِّصَال..."[2] الخ، بين بهذا الكلام أن ذكر المحاداة يستغنى به عن ذكر الجهة، وأنه عطف خاص على عام.

قوله: "تَسْتَلْزِم التَّحيُّز"[3]، أي كل من كان في جهة الجرم فهو متحيز، وهذا فيما يتصور فيه التحيز، وإلا فالأعراض يصدق عليها أنها في الجهة ولا تحيز لها.

فإن قلت: حينئذ في الكلام بحث من وجهين: أحدهما، أن المقصود لا يتم إلا ببيان أن كل ذي جهة متحيز، وإلا فيدعى أنه تعالى في جهة ولا يقبل التحيز. الثاني: أن ما[4] ادعاه من استلزام الجهة للتحيز محتاج إلى بيان ولم يذكره، لا يقال بيانه الاستقراء، لأنا نقول لا يفيد القطع المطلوب هنا.

1- وردت في نسخة "ب": أنعمتها.

2- العمدة: 80.

3- نفسه: 81 قال السنوسي: «لأن الجهة تستلزم التحيز، وكل متحيز فهو جرم والله جل وعلا ليس بجرم».

4- وردت في نسخة ج: من.

قلت الجواب: أما أولا فبأن النقض لا يرد بالأعراض ولا بسائر المعاني، لما مر من تبيان أن الله تعالى <ذات>[1] ليس بصفة، وكل ذات في جهة متحيزة. وأما ثانيا فبأن البيان يعلم مما مر من كلام سعد الدين، وهو أن الجهة اسم لمنتهى الإشارة / ومقصد المتحرك، ولا يكون ذلك إلا للجسم أو الجسماني، وكل جسم متحيز. 200

{وجوه نفي الحيز والجهة عنه تعالى كما قال بها السعد التفتازاني}

وقد استدل السعد رحمه الله تعالى على نفي الحيز عنه تعالى والجهة بوجوه:

«الأول، أنه لو كان الواجب متحيزا، للزم قدم الحيز ضرورة امتناع وجود المتحيز بدون الحيز، والتالي باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب.

الثاني، <أنه>[2] لو كان في مكان لكان محتاجا إليه ضرورة، والمحتاج إلى الغير ممكن، فيلزم إمكان الواجب، ولكان المكان مستغنيا عنه لإمكان الخلاء، والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الأولى فيكون واجبا، والمفروض أن الواجب هو المتمكن لا الإمكان، -قال-: ومبنى الوجهين على أن الحيز موجود لا متوهم»[3].

قلت: وفي الوجه الثاني أيضا مناقشة من وجهين[4]: تدبره يتضحا لك.

---

[1]- سقطت من نسخة ج.

[2]- سقطت من نسخة ج.

[3]- نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد/4: 45-46.

[4]- جاء في طرة ص: 149 من نسخة "ب" ما نصه: «أحدهما والله أعلم أن الاحتياج الذي يوجب الإمكان هو الاحتياج في الاتحاد، أما في غيره كأوصافه تعالى بالنسبة لذاته فلا، ولكن لا يعبر في جانب صفاته تعالى بالافتقار تأدبا، ذكر معنى هذا القرافي في شرح الأربعين، لكن رأيت في حواشي الشيخ عيسى السكتاني على الصغرى أن الافتقار مطلقا يوجب الإمكان ناقلا له عن شرح المقاصد، قال لأنه يوجب كون المفتقر ناقصا حتى يكمل بالمفتقر إليه، فيحتاج إلى من يدفع عنه النقائص وأيضا المكمل إن كان قديما لزم عدم تأثير القدرة فيه مع عموم التعلق في الموجود، ولزم تعدد القدماء، وإن كان حادثا لزم كون الباري تعالى ناقصا والجميع محال، وانظر الثاني».

ثم قال:- «الثالث: أنه لو كان الواجب في حيز وجهة، فإما أن يكون في جميع الأحياز والجهات، فيلزم تداخل المتحيزات، ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات، وإما أن يكون في البعض دون البعض، فإن كان لمخصص لزم الاحتياج، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح»[1].

{طائفتان من المبتدعة قالتا بالجهة}

قوله: "**إِلاَّ طَائِفتانِ**[2] **مِنَ المُبتَدعَة...**"[3] الخ، هذا هو الصحيح، وأن القول بالجهة لم يذهب إليه أحد من أهل السنة، وأما ما ينسب[4] من ذلك إلى بعض المحدثين فلا يصح، وما وقع من الألفاظ لبعض الأئمة كما في الرسالة فهو مؤول.

قوله: "**وَهُم الكرَّاميةُ وَالحَشوِيةُ**"[5]، الكرامِية طائفة منسوبون إلى محمد بن كرام بفتح الكاف والراء المشددة، كشداد، وهو القائل أن معبوده فوق العرش، وأنه جوهر تعالى الله عن قوله علوا كبيرا، [وحكى السيد في شرح المواقف: أنه بكسر الكاف وتخفيف الراء][6] والحشوية تقدم ذكرهم.

قوله: "**فِي مَوْضِعِ أَلْيَق بِهِ...**"[7] الخ، يعني في آخر فصل النبوءات[8]، حيث قال: وأما ما استحال ظاهره، نحو ﴿عَلَى العَرْش اسْتَوَى﴾[9] الخ، وذكره في هذا الباب أليق، لكن سيأتي وجه تأخيره إن شاء الله تعالى.

---

[1] - نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد/4: 46.

[2] - وردت في نسختي "ب" و"ج": طائفة.؟

[3] - العمدة: 81. قال السنوسي: «ولم يقل بالجهة إلا طائفتان من المبتدعة وهم: الكرامية والحشوية، وعينوا من الجهات جهة فوق».

[4] - وردت في نسخة "ج": ما نسب.

[5] - العمدة: 81.

[6] - ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[7] - العمدة: 81.

[8] - وردت في نسخة "ب": النبوءة.

[9] - تضمين للآية 5 من سورة طه.

{ما يلقيه الشيطان في وهم العاقل من الصور والخيالات هو من العالم والله تعالى ليس من العالم في شيء}

قوله: "إِنْ كَانَ لَهُ خَيَال..."[1] الخ، الضمير عائد للجرم، أي يستحيل أن يرتسم الله تعالى في خيال الجرم الذي يكون له الخيال كالإنسان مثلا، فإنه لا يرتسم في الخيال إلا الحوادث، والله تعالى ليس بحادث، وذلك أن الشيطان قد يلقي في وهم الإنسان صورة يريه أن الله تعالى على هذه الصورة، أو يخيل له أنه في مكان أو في جهة أو على مسافة، داخل العالم أو خارجه.

201 فليعلم العاقل/ أن كل ما يلقيه الشيطان في وهمه إنما هو من العالم، والله تعالى ليس من العالم في شيء، وليتفطن إلى أن الشيطان الملقي لذلك، لا معرفة له بحقيقة الله تعالى، ولا اطلاع له عليها، إذ معلوم أن الكنه محجوب، وإذا علمت أن الشيطان لم يطلع عليها، علمت أنه لا يمكنه[2] أن يصورها، وكيف يصور ما لم يتصوره، ولم يكن له سبيل إليه، فغاية ما يقع في وهمك وخيالك ما يشاهد من الأجرام العلوية والسفلية، وما يسمع بالأخبار موصوفا كالعرش وقصور الجنة وأنهارها وأشجارها، وما يتخيل كأعلام أو «جبال من ياقوت، وبحور من مسك أو زئبق» مما أصله مشاهد، وكل ذلك حادث أو معدوم، والله تبارك وتعالى ليس بحادث ولا معدوم.

ثم إنك إذا تعاصيت عن الشيطان وألجمته بما ذكرنا لك من البرهان، فسوف يحاجك ويقول: إذا لم يكن الله تعالى في مكان كذا ولا في مكان كذا فأين هو؟ وإذا لم يكن على صورة كذا ولا على صفة كذا فكيف هو؟ مريدا بذلك أن يلزمك انتفاءه وتعطيل الصنع عن الصانع.

فأجبه: بأنه لا يعرف الله إلا الله، ولا يلزم من عدم إدراكنا إياه تعالى، ولا من نفي الأحياز والأوضاع والأقدار والأشكال عنه تعالى أن ينتفي، وقد قام البرهان على ثبوته تعالى وعلى استحالة ما ذكر في حقه، فنعمل بمقتضى البرهان في ثبوته تعالى، وبمقتضاه في استحالة ما يستحيل عليه تعالى، وكذا في وجوب ما يجب له تعالى.

---

[1]- العمدة: 81.

[2]- وردت في نسخة "ب": لا يمكن.

فإن زعم أن نفي جميع الأينيات وجميع الكيفيات يستلزم نفيه تعالى. فالجواب أن هذا جهل عظيم، إذ لا يلزم من نفي الأينيات إلا نفي من كان أينيا، ولا من نفي الكيفيات إلا نفي من كان كيفيا، وقد علم أن الله منزه عن الأين والكيف، فلا يلزم من نفيهما عنه تعالى نفيه[1].

وفي حواشي أبي العباس المنجور: سئل ابن زكري التلمساني عن المؤمنين إذا رأوا ربهم يوم القيامة، هل يبقى خياله وقت حجبهم عن الرؤية؟.

فأجاب بعدم التخيل، لأن ما في الخيال مثل والله تعالى لا مثل له، قال: «وبحث فيه شيخنا أبو عبد الله اليسيثني[2]: بأن الدليل إنما قام على استحالة وجود المثل في الخارج، لما يؤدي إليه من التمانع وغيره، لا على استحالته في الخيال أو في الذهن» انتهى.

قلت: إنما يلزم الاعتراض المذكور على ابن زكري، إن أراد أن الارتسام يوجب المثل وأنه محال لمنافاته الوحدانية،/ والظاهر أنه إنما أراد أنه يوجب التماثل للمرتسمات من الجواهر كما ذكر المصنف هنا، وحينئذ لا محل لاعتراض اليسيثني.

وينبغي أن تعلم أن ما ذكره ابن زكري من الجواب نص عليه غيره، ويجب اعتقاده، فلا يليق باليسيثني إلا أن يناقش في الاستدلال على ما مر، وأما نفس الجواب فصحيح.

قال صاحب قطب العارفين[3] ﷺ، لما ذكر صفة رؤية الله تعالى في الآخرة كلاما، وفي آخره: «أنهم يرونه على الحقيقة، ولا تتخيل صفته في عقولهم ولا أوهامهم حين الرؤية ولا بعدها، فإن

---

[1]- جاء في طرة ص: 149 من نسخة "ب" ما نصه: «وأما قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ﴾ فمعية علم لا معية ذات، لا يقال إنه معنا بذاته لكن على ما يليق به تعالى من الجلال، لأنا نقول المعية في الآية فسرها ابن عباس ناقلا عن النبي ﷺ بمعية العلم فوجب الاتباع، لا يقال لا نُكر في أن المعية تكون بالذات ولكن لا على ما نعرف من المسامتة أو الجهة أو الحلول، بل على كيفية لا تدرك الله عالم بها. كما أن رؤية المولى في الآخرة جائزة لكن على ما يليق به تعالى وعدم التحيز والإحاطة بالبصر وغير ذلك. فنقول الرؤية ورد النص بها ولا يصح حملها على ظاهرها فوجب التأويل...».

[2]- محمد بن أحمد اليسيثني أبو عبد الله (897/959 هـ)، إمام في الأصول والفتوى. له تآليف منها: "حقوق السلطان على الرعية وحقوقهم عليه"، و"شرح مختصر خليل". شجرة النور الزكية: 283.

[3]- هو أبو القاسم عبد الرحمن بن يوسف اللجائي، عاش في أزهى فترات الدولة الموحدية وتوفي سنة 599هـ. لمزيد الوقوف على ترجمته راجع تقديم كتابه "قطب العارفين" المحقق بعناية الدكتور محمد الدباجي.

العقل يعجز هناك عن الفهم ويعجز الفهم عن الإدراك، ويعجز الإدراك عن الصفات، ويتلاشى الكل في جانب[1] عظمة الله عز وجل، فإن الله إذا تجلى لهم ليس في تجليه حركة ولا سكون ولا مجيء ولا ذهاب، وإنما يتجلى [لخلقه سبحانه][2] من ذاته بذاته بلا تشبيه ولا تكييف ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[3]»[4] انتهى. وسنذكر تمام كلامه في فصل الرؤية إن شاء الله تعالى.

نعم، قد تقع إضافة الخيال إلى الله تعالى في عبارة بعض الصوفية، كقوله:

خَيالُك فِي وَهمِي وَذِكرُك فِي فَمِي ❖ وَمَثْواكَ فِي قَلبي فَأَينَ تَغِيبُ[5]

---

[1]- وردت في نسخة "أ": جنب؟

[2]- ساقط من جميع النسخ والزيادة من كتاب قطب العارفين.

[3]- تضمين للآية 103 من سورة الأنعام.

[4]- نص منقول من كتاب قطب العارفين: 60.

[5]- هذا البيت قديم، وقد ذكر في غير ما كتاب، ولا يعرف له قائل على وجه التحديد. وقد ذكره منسوبا ياقوت الحموي في معجم الأدباء، نسبه لأبي الحكم الإشبيلي دفين مراكش بلفظ:

لئن غبت عن عيني وشط بك النوى ❖ فأنت بقلبي حاضر وقريب

خيالك في وهمي وذكرك في فمي ❖ ومثواك في قلبي فأين تغيب؟

وممن ذكره غير منسوب: المناوي في فيض القدير (2 / 138) بلفظ:

خيالك في عيني وذكرك في فمي ❖ ومثواك في قلبي فاين تغيب

وذكره الأبشيهي في المستطرف بلفظ:

خيالك في عيني وذكرك في فمي ❖ ومثواك في قلبي فأين تغيب

وهو بهذا اللفظ في ديوان الصبابة لابن أبي حجلة، وتزيين الأسواق لداود الأنطاكي، وجاء في البديع في نقد الشعر لأسامة بن منقذ بلفظ:

وفي أربعٍ مني حلتْ منكَ أربعٌ ❖ فلستُ بناسيهنّ في البعدِ والقرب

خيالك في عيني، وذكرك في فمي ❖ ولفظك في سمعي، وحبك في قلبي

وبعض الكتب خاصة تلك التي تعتني بتراجم الصوفية، تذكر هذا البيت في قصة للشبلي مع رجل مجنون يتبعه الصبيان، حيث سمعه يذكر هذا البيت، ذُكرت في مواضع عدة.

والبارودي فإنه إنما اقتبس المعنى من هذا البيت كما هو صنيع الشعراء في كثير من أشعارهم، وهو أمر محمود على كل حال.

وتقدم إنشاد هذه الأبيات.

{معنى العبارة المحكية عن الصديق ﷺ:العجز عن الإدراك إدراك}

قوله: " الْعَجزُ عَنِ الإِدْراكِ وَاجِبٌ"[1]، أي لابد منه ولا محيد عنه، لا أنه واجب وجوب تكليف، إذ ليس باختياري، وهي إشارة إلى العبارة المحكية عن الصديق ﷺ: «العجز عن الإدراك إدراك»، بمعنى أن من أحاط علما بما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز، ثم علم أن الكنه بعد ذلك محجوب، وأن العقول عاجزة عن التوصل إليه، فهذا هو العارف، بخلاف من يتوهم أنه أدركه فيتصوره جرما على العرش أو بعيدا منه مثلا من المبتدعة الظانين أنهم في المعرفة وهم في أودية الضلال المبين والجهل المتين.

<فائدة: {تفسير القشيري لقول الصديق ﷺ: سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته}

لهذا الكلام تفسير آخر ذكره القشيري قال: «قال الجنيد: أشرف كلمة في التوحيد، ما قاله أبو بكر الصديق ﷺ: «سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته».

فقال القشيري رحمه الله في تفسيره ما معناه: «أنه ليس نفيا للمعرفة، بل إن معرفة العارفين الصديقين تكون ضرورية عن مشاهدة ومعاينة، وهذه ليست مقدورة، لأن صاحبها لم ينلها باستدلال أو تعلم، فهو عاجز عنها كما أن المقعد عاجز عن / قعوده الحاصل له بغير اكتساب، لا عن القيام الذي لم يحصل أصلا، فأراد الصديق أن هذه المعرفة هي المعرفة بالحقيقة، أما ما يحصل باكتساب واستدلال في الابتداء، فلم يعده شيئا باعتبار المعرفة ضرورية[2]، كما لا عبرة بالسراج بعد طلوع الشمس وانبساطها عليه» انتهى >[3].

---

[1]- العمدة: 81.
[2]- وردت في نسخة "ب": الضرورية معرفة.
[3]- ساقط من نسخة "ج".

قوله "لاَ يَعْرِفُ اللهُ إلاَّ اللهُ[1]"[2]، هي عبارة تحكى عن بعض السلف، وأنشد بعضهم:

لاَ يَعْرِفُ اللهَ إلاَّ الله فَاتئدوا ❖ وَالدِّين دِينَــان إِيمَــان وَإِشْــرَاك

وَلِلعُقول حُدودٌ لاَ تُجاوزهَا ❖ وَالعَجْز عَنْ دَركِ الإِدْراكِ إِدْرَاك

وقد أخذ منها بعضهم جواز إضافة المعرفة على الله تعالى، ورد بأنه لا دلالة فيه، لرجوعه إلى معنى المشاكلةِ.

{في شرح أبيات تنسب لابن سينا}

قوله: "لَعمْرِي لَقَد طُفْتُ..."[3] الخ، البيتان ينسبان لابن سينا، و"وضع الكف على الذقن" كناية عن الحيرة، لأن ذلك غالبا شأن المتحير عادة، والحيرة إما حيرة التفكر في العظمة والجلال، بعد الاعتراف بالعجز عن الإدراك وهي صواب، أو حيرة الشك والريب وهو[4] ضلال. و"قرع السن" كناية عن الندم، يقال قرع فلان سنه إذا ندم، ومنه:

لتقرعن علي السن من ندم ❖ إذا تذكرت يوما بعض أخلاقي

والندم إما لكونه خاض فيما لا يعنيه من العلوم ولا يضره فندم، وود أن لو اقتصر على ما يعنيه، وإما لكونه خاض في الفساد، وحاد عن الطريق فيما ينتحل ثم تبين له خطأه فندم، نعوذ بالله

---

[1]– هي قولة نسبها الإمام فخر الدين الرازي إلى الجنيد الصوفي المتكلم الذي قال: «والله ما عرف الله إلا الله». وفي ذات المعنى قال الشافعي رحمه الله: «من انتهض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو موحد، وهو معنى قول الصديق الأكبر رضي الله عنه: العجز عن درك الإدراك إدراك. أي: إذا انتهى علمك إلى أن تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق». راجع لمزيد التفصيل الأربعين للرازي/1: 308– 309. والغيث الهامع/2: 347.

[2]– العمدة: 81.

[3]– نفسه: 81. ونص البيتين:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ❖ وسرحت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كف حائر ❖ على ذقن أو قارعا سن نادم

[4]– وردت في نسختي "أ" و"ب": وهي.

من الاشتغال بما لا يعني، ومن الزيغ والندم حيث لا ينفع، ونسأله التوفيق إلى سواء الطريق بمنه ويمنه.

قوله: "لِأَنَّ كُلَّ مَوْجُودِين..."[1] الخ، احترز بقيد الوجود فيهما عن النقيضين كالبياض واللابياض، وعن العدم والملكة كالبصر والعمى، وعن المتضايفين على طريقة المتكلمين كالأبوة والبنوة.

فإن قيل: وهلا فرض الكلام في المعلومين أو الأمرين، واستوفى جميع الأقسام، فإنه أفيد.

قلت: كأنه لما كان مراده بيان المثلين وكان[2] التماثل في حق الباري تعالى مع الأجرام والكل موجود، فرض الكلام في الموجودين واستوفى أقسامهما، وفي ذلك مطلوبه، ولا حاجة إلى أزيد منه.

قوله: "فَإِنْ لَمْ يَصِح فَضِدَّان"[3]، مثالهما البياض والسواد، وظاهر / التقسيم أن الضدين هما الموجودان[4] اللذان لا يصح اجتماعهما، ويدخل في هذا القسم المتضايفان على طريقة[5] الحكماء.

قوله: "فَخِلَافَان"[6]، مثالهما الحركة والكلام.

قوله: "وَقَدْ سَبَقَ وُجوبُ قِدَمِهِ وَبَقَائِهِ..."[7] الخ، أي فتبين أن الله تعالى يباين العوالم[8] في الصفات من القدم والحدوث، لما مر من البرهان على وجوب قدمه تعالى، فيجب أن يباينها في ذاته

1- العمدة: 81. تمام الفقرة كما قال السنوسي: «... لأن كل موجودين إما أن يتساويا في صفة النفس أولا، فإن تساويا فهما مثلان، وإن لم يتساويا في صفات النفس فلا يخلو إما أن يصح اجتماعهما أولا، فإن لم يصح فضدان، وإن صح فخلافان».

2- وردت في نسختي "أ" و"ج": وذكر.

3- العمدة: 81.

4- وردت في نسخة "ب": الموجدان.

5- وردت في نسخة "ب": طريق.

6- العمدة: 81.

7- نفسه: 82.

8- وردت في نسخة "ب": العالم.

تعالى، حتى لا يكون جرما ولا عرضا، ولا في جهة ولا <في>[1] مكان ولا زمان، ولا له جهة إلى آخر ما تقدم، لأن التباين في اللوازم دليل على التباين في الملزومات.

فلو تماثل الله جل اسمه مع المخلوقات فيما مر، لاجتمع القدم والحدوث والبقاء والفناء والاستغناء والافتقار، وغير ذلك من اللوازم المتنافية، لكن اجتماع هذه المتنافية محال، فتماثل الله تعالى مع العوالم يجب أن يكون محالا وهو المطلوب، وهذا هو بيان الشكل الثاني الذي يستدل به المؤلف.

{الاستدلال بالقياس الاقتراني في نفي الحدوث والمحاذاة والجهة عن الله تعالى}

قوله: "ثُمَّ امْضِ عَلَى ذَلِك..."[2] الخ، أي بأن تقول في استحالة قيامه بالجرم أيضا: الله ليس بحادث وكل قائم بالجرم حادث، فالله ليس بقائم بالجرم.

وفي استحالة المحاذاة، الله ليس بحادث وكل محاذ للجرم حادث، فالله ليس بمحاذ[3] للجرم.

وفي استحالة الجهة، الله ليس بحادث، وكل من كان في جهة أو له جهة حادث، فالله ليس في جهة ولا له جهة وهكذا، وبيان المقدمات كما[4] تقدم.

ولك أن تقيم[5] الدليل في الجميع من الشكل الأول، بأن تقول مثلا: كل جرم حادث، ولا شيء من الحادث بإله، فلا شيء من الجرم بإله، وينعكس بالمستوى إلى لا شيء من الإله بجرم وهو المطلوب، وهكذا في البواقي.

أو تقول: الله قديم ولا شيء من القديم بجرم وهكذا. وإن شئت أقمت من الثاني أيضا بأن تقول: لا شيء من الجرم بقديم والله قديم وهكذا، ولا حجر في التركيب إذا فهمت وجه الاستدلال.

---

[1]- سقطت من نسختي "ب" و"ج".

[2]- العمدة: 82.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج" : محاد.

[4]- وردت في نسخة "ج": كلها.

[5]- وردت في نسخة "ج": تقدم.

تنبيهات: {في مزيد تقرير عقيدة تنزيه الله سبحانه وتعالى}

الأول: أدرج المصنف في هذا النص صفتين من الصفات السلبية، وهي[1] المخالفة والقيام بالنفس، أما المخالفة فمستفادة من كلامه، إذ هي سلب الجرمية والعرضية وخواصهما وقد ذكر ذلك. وأما القيام بالنفس فقد أخل به بعض الإخلال، لأنه كما علمت سلب الافتقار إلى المحل والمخصص، وذلك بأن لا يكون الباري تعالى جرما ولا عرضا ولا صفة قديمة، ولم يتعرض لهذا القيد / الأخير على ما قرر في الشرح.

قوله: "أَوْ قَائماً بِهِ"[2]، من أنه يوجب كونه عرضا، فصار كلامه منحصرا في نفي الجرم والعرض، وإن كان في آخر كلامه إشارة إلى القسم الثالث، ولاشك أن قوله "أو قائما به" في المتن، يصح أن يتناول الصفة القديمة، بمعنى أنه تعالى لو كان صفة لوجب أن يقوم بجرم، لكن قيامه به محال، فكونه صفة محال.

ويصح رد كلامه في الشرح <إليه>[3]، على معنى أنه لو كان صفة وجب أن يكون مفتقرا إلى القيام بالجرم فيكون عرضا، وفيهما نظر، إذ كونه صفة قديمة لا يستوجب أن يقوم بالجرم، بل أن يقوم بالمحل، ولا يلزم أن يكون جرما، فالأولى التنصيص على نفي كونه صفة في المتن.

نعم، ما ذكر في الشرح من تفسير القيام بالنفس، وهو أنه «لا يفتقر إلى محل ولا مخصص»[4] شامل للمطلوب، وأيضا استحالة الافتقار إلى المخصص معلومة فيما مر من الكلام على القدم.

---

[1] - وردت في نسخة "أ": وهو.

[2] - العمدة: 76. تمام الفقرة في المتن قول السنوسي: «ومن هنا أيضا تعلم وجوب تنزهه تعالى أن يكون جرما أو قائما به أو محاذيا له أو في جهة له أو مرتسما في خياله لأن ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث، فيجب له ما وجب لها وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقائه بل وفي كل وصف من أوصاف الوهيته».

[3] - سقطت من نسخة "ب".

[4] - العمدة: 78.

{استحالة الجسمية عل الله تعالى واستحالة اتصافه بشيء من خواص الأجسام}

الثاني: إذا علمت استحالة الجسمية[1] على الله تعالى، علمت أنه تعالى يستحيل عليه أن يتصف بشيء من خواص الأجسام، كاللذة والألم، والفرح والغم والغضب، واللون والطعم والرائحة، ونحو ذلك، لأن ما يتعقل من المعنى في الجميع مختص بالأجسام وبعضها تغير[2] وانفعال، وذلك على الله تعالى محال.

{مبالغة بعض القدماء في مسألة التنزيه}

الثالث: ذكر سعد الدين «أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه، حتى امتنعوا عن إطلاق اسم الشيء، بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم أنه يوجب المثل له، – قال –: «وليس كذلك، لأن المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين شيئِيته وشيئية غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا في جميع الصفات. –قال–: وأشنع من ذلك امتناع اللاحِدة عن[3] إطلاق اسم الموجود [عليه][4]»[5].

{في إطلاق لفظة الشيء على الله تعالى}

وما ذكره من إطلاق الشيء[6] على الله تعالى، قال ابن حجر هو الراجح وفيه خلاف، واستدل البخاري على الإطلاق بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[8]، بناء على أن الاستثناء متصل[9].

---

[1]– وردت في نسخة "أ": الجرمية.

[2]– وردت في نسخة "ب": تغيير.

[3]– وردت في نسخة "ب": الملحدة من.

[4]– سقطت من جميع النسخ والزيادة من شرح المقاصد.

[5]– نص منقول من كتاب شرح المقاصد/4: 52-53.

[6]– راجع مزيد بسط الكلام فيه في فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب التوحيد، باب : ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ فسمى الله تعالى نفسه شيئا، وسمى النبي ﷺ القرآن شيئا وهو صفة من صفات الله، وقال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾.

[7]– الأنعام: 19.

[8]– القصص: 88.

[9]– الاستثناء المتصل هو المخرج من متعدد لفظ ب«إلا» وأخواتها مثال: جاءني الرجل إلا زيد. التعريفات: 80

وذكر ابن حجر عن ابن بطال[1] أنه قال: «في هذه الآيات والآثار ردا على من زعم أنه لا يجوز أن يطلق على الله «شيء» كما صرح به عبد الله الناشئ[2] المتكلم وغيره، وردا على من زعم أن المعدوم شيء»، وذكر عن بعضهم[3] «أن الله تعالى لم يجعل لفظ «شيء» / من أسمائه، بل دل على نفسه أنه «شيء» تكذيبا لِلدهرية ومنكري الإلهية من الأمم»[4].

وقال ابن عطية في الآية الأولى: «تتضمن هذه الآية إطلاق الشيء على الله تعالى، <لكن>[5] ليس كمثله شيء سبحانه».

{في ذكر بعض الألفاظ يقع الاحتمال في أنها هل تطلق على الله تعالى أم لا؟}

الرابع: مما يناسب المقام [ذكر ألفاظ مما][6] يقع الاحتمال في أنها هل تطلق على الله تعالى أم لا، منها «الشيء» وقد تقدم، ومنها «الماهية» و«الذات» و«الشخص» و«النفس» و«الأحد».

{في اطلاق لفظة الماهية على الله تعالى}

أما «الماهية»، فقال سعد الدين: «مذهب أكثر المتكلمين امتناع إطلاقها، لأن معناها المجانسة، يقال: ما هذا الشيء، أي من أي جنس هو؟».

---

[1]- علي بن خلف بن بطال القرطبي أبو الحسن (.../449هـ)، العلامة الحافظ الفقيه، شارح صحيح البخاري في عدة أسفار. كان من كبار المالكية. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 351. شجرة النور الزكية: 115.

[2]- هو أبو العباس عبد الله بن محمد بن شرشير الأنباري الملقب بالناشئ، كان من كبار المتكلمين ورؤوس المنطق، سكن مصر وبها مات سنة 293 هـ. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 562.

[3]- المقصود به عبد العزيز بن يحيى المكي صاحب كتاب الحيدة والاعتذار في رد من قال بخلق القرآن. قال فيه صاحب هدية العارفين/2: 575-576 «الزاهد المتكلم، صحب الشافعي، وروى عنه ابن عيينة، توفي سنة 240هـ، صنف كتابه المذكور بسبب ما جرى بينه وبين بشر المريسي».

[4]- قارن بما ورد في فتح الباري بشرح صحيح البخاري/13: 496

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- ساقط من نسخة "أ".

{ في إطلاق لفظة الذات على الله تعالى[1]}

وأما «الذات»[2] فقد ذكر العراقي الخلاف في جواز إطلاقها، وفي جواز إطلاق الحقيقة السابق ذكرها، وحكى[3] عن تقي الدين السبكي[4] الوقف في استعمال لفظ الذات، إذ لم يرد به سمع».

واحتج البخاري على الإطلاق بقول خبيب[5]:

وذلك في ذات الإله وإن يشأ ❖❖ يبارك على أوصال شلو ممزع

ووجه الاستدلال أنه أضاف الذات إلى الله تعالى، وسمعه النبي ﷺ ولم ينكره، فدل ذلك على الجواز.

واعترض بأنه لا دلالة فيه، لأنه لم يرد بالذات الحقيقة التي هي المراد، وإنما مراده وذلك في طاعة الله أو في سبيله، وهو ظاهر.

1- راجع لمزيد التفصيل حاشية ابن حمدون على ميارة/1: 44.

2- راجع بسط الكلام فيه في فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب التوحيد.

3- وردت في نسختي "ب": وذكر.

4- علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام، تقي الدين السبكي أبو الحسن (683/757هـ). الفقيه الشافعي المحدث، المفسر الأصولي النحوي اللغوي، الأديب. كان دقيق الاستنباط في المسائل التي جمعها ولده تاج الدين. من كتبه: "الابتهاج في شرح المنهاج" و"شفاء السقام في زيارة خير الأنام". الفتح المبين/2: 155. الأعلام/4: 354.

5- أورد البخاري رحمه الله رواية خبيب عن أبي هريرة فقال: بعث رسول الله ﷺ عشرة منهم خبيب الأنصاري، فاخبرني عبيد الله بن عياض: أن ابنة الحارث أخبرته أنهم حين اجتمعوا، استعار منها موسى يستحد بها، فلما خرجوا من الحرم ليقتلوه قال خبيب الأنصاري:

ولست أبالي حين أقتل مسلما ❖❖ على أي شق كان لله مصرعي

وذلك في ذات الإله وإن يشأ ❖❖ يبارك على أوصال شلو ممزع

والقصة طويلة أخرجها البخاري في المغازي: باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة، وباب فضل من شهد بدرا. وفي الجهاد: باب هل يستأسر الرجل ومن لم يستأسر. وفي كتاب التوحيد: باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله. وأخرجها ابن إسحاق في المغازي من ابن هشام/2: 169 في ذكر يوم الرجيع. والبيهقي في الاعتقاد: 308- 310.

وذكر ابن حجر أحاديث أخرى، منها حديث إبراهيم، وفيه (إِلاَّ ثَلاَثَ كَذَبَاتٍ ثِنْتَيْن[1] <مِنْهُنَّ>[2] فِي ذَاتِ الإِلَهِ)[3]، وحديث (تَفكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلاَ تَفكَّرُوا فِي ذَاتِ اللهِ)[4]، وحديث (لاَ تَفْقَه كُلَّ الفِقْه حَتَّى تُمْقَت فِي ذَاتِ اللهِ[5])[6]، قال: «ولفظ «الذات» في الأحاديث المذكورة بمعنى: من أجل[7]، أو بمعنى حق، ومثله قوله:

وَإِنَّ أَخَا الأَحْقَافِ إِذْ قَامَ فِيهِمْ ❖ يُجَاهِد فِي ذَاتِ الإِلَهِ وَيَعْدِل[8]

وهي كقوله تعالى حكاية عن قول القائل: ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾[9]، قال: فالذي يظهر أن المراد جواز إطلاق لفظ «الذات» لا بالمعنى الذي أحدثه المتكلمون، ولكنه غير مردود إذا عرف أن المراد به: النفس، لثبوت لفظ «النفس» في الكتاب العزيز»[10] انتهى.

قلت: وما ذكر ابن حجر، من أن المراد بلفظ «ذات» في تلك الأحاديث من أجل أو حق [ظاهر][11] إلا في حديث (وَلاَ تَتفكَّروا فِي ذَاتِ الله)، فإن الظاهر منه الحقيقة، بل لا يشك فيه، تأمل.

---

[1]- وردت في نسخة "أ": اثنتين.

[2]- سقطت من نسخة "ج".

[3]- أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً...﴾.

[4]- قال في فتح الباري/13: 472 « موقوف وسنده جيد».

[5]- وردت في نسخة "ب": الإله.

[6]- قال في الفتح الباري/13: 472 « حديث أبي الدرداء رجاله ثقات إلا أنه منقطع».

[7]- وردت في نسخة "أ": ولأجل.

[8]- البيت منسوب في فتح الباري إلى حسان بن ثابت ﷺ.

[9]- الزمر: 56.

[10]- قارن بما ورد في فتح الباري/13: 472.

[11]- سقطت من نسخة "أ".

{في إطلاق لفظة الشخص على الله تعالى}

وأما «الشخص»[1]، فذكر ابن حجر عن ابن بطال أنه قال: «أجمعت الأئمة على أن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه «شخص»، لأن التوقيف لم يرد به، وقد منعت منه المجسمة / مع قولهم بأنه جسم لا كالأجسام، -وقال ابن حجر:- كذا قال، والمنقول عنهم خلاف ما قال»[2] انتهى. 207

وورد في الحديث: (لاَ شَخْصَ أَغْيَرَ مِنَ الله)[3]، فمن المحدثين من بالغ في تخطئة الرواة لهذا اللفظ، لاقتضائه إطلاق الشخص على الله تعالى، وهو مستحيل عليه، ولأنه ورد في بعض طرق الحديث بلفظ (لاَ أَحَد أَوْ لاَ شَيْء)[4].

ومنهم من قال يسلك فيه مسلك التأويل أو التفويض، ومنهم من قال لا يؤخذ من الحديث إطلاق الشخص على الله أصلا، ولا حاجة إلى رد الرواية ولا التأويل، وليس هذا موضع بسط ذلك.

{في إطلاق لفظة النفس على الله تعالى}

وأما «النفس»[5]، فقد أضيف إلى الباري في قوله تعالى: ﴿وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[6]، واشتهر على ألسنة كثير[7] من العلماء أنه للمشاكلة[8] والمقابلة، وإلا فالنفس مستحيلة في حقه

---

[1]- راجع مزيد بسط الكلام فيه في فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب التوحيد، باب: قول النبي ﷺ: (لا شخص أغير من الله).

[2]- قارن بما ورد في فتح الباري/13: 472.

[3]- أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: قول النبي ﷺ: (لا شخص أغير من الله....)، وأخرجه مسلم في كتاب اللعان.

[4]- أخرجه البخاري بلفظ «لا أحد» في كتاب تفسير القرآن ، باب: قوله: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ وبلفظ «لا شيء» في كتاب النكاح، باب: الغيرة. وأخرجه مسلم باللفظين في كتاب التوبة، باب: غيرة الله تعالى وتحريم الفواحش.

[5]- راجع مزيد بسط الكلام فيه في فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب التوحيد، باب: قوله تعالى ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾ وقوله جل ذكره ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾.

[6]- المائدة: 116.

[7]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الكثير.

[8]- وردت في نسخة "ب": من المشاكلة.

تعالى، وتعقب بنحو قوله تعالى:< ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾[1]، فإنه[2] لا مقابلة فيه، وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ﴾[3]، وقوله تعالى:>[4] ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾[5]، وحديث (أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ)[6]، وحديث (إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي)[7]، وحديث (سُبْحَانَ اللهِ رِضَا نَفْسِهِ)[8].

وقال ابن حجر عن ابن بطال: «في هذه الآيات [والأحاديث][9] إثبات النفس لله، وللنفس معان، والمراد بنفس الله: ذاته، وليس بأمر مزيد عليه، فوجب أن يكون هو»[10] انتهى.

{في إطلاق لفظة الأحد على الله تعالى}

وأما «الأحد»، فقال ابن المنير في حديث: (لاَ أَحَدَ أَغْيَر مِنَ الله) «مقتضى الحديث إطلاقه أي أحد على الله، لأنه لولا صحة الإطلاق ما انتظم الكلام، كما ينتظم ما أحد أعلم من زيد، فإن زيدا من الأحدين بخلاف ما أحد أحسن من ثوبي، فإنه ليس منتظما، لأن الثوب ليس من الأحدين » انتهى.

---

[1]- آل عمران: 28- 30.

[2]- وردت في نسخة "ب": بأنه.

[3]- الأنعام: 54.

[4]- ساقط من نسخة "ج".

[5]- طه: 41. وردت في نسخة "ب": واصطفيتك.

[6]- أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع والسجود. ومالك في كتاب النداء للصلاة، باب: ما جاء في الدعاء.

[7]- أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة، باب: تحريم الظلم.

[8]- أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: التسبيح أول النهار عند النوم. ونصه فيما يرويه عن ابن عباس عَنْ جُوَيْرِيَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ مِنْ عِنْدِهَا بُكْرَةً حِينَ صَلَّى الصُّبْحَ وَهِيَ فِي مَسْجِدِهَا ثُمَّ رَجَعَ بَعْدَ أَنْ أَضْحَى وَهِيَ جَالِسَةٌ فَقَالَ: (مَا زِلْتِ عَلَى الحَالِ الَّتِي فَارَقْتُكِ عَلَيْهَا) قَالَتْ: نَعَمْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (لَقَدْ قُلْتُ بَعْدَكِ أَرْبَعَ كَلِمَاتٍ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَوْ وُزِنَتْ بِمَا قُلْتِ مُنْذُ اليَوْمِ لَوَزَنَتْهُنَّ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ عَدَدَ خَلْقِهِ وَرِضَا نَفْسِهِ وَزِنَةَ عَرْشِهِ وَمِدَادَ كَلِمَاتِهِ).

[9]- سقطت من نسخة أ.

[10]- قارن بما ورد في فتح الباري/13: 474.

وهو مقتضى كلام القرطبي حيث تأول (لاَ شَخْص أَغْيَر مِنَ الله) ب(لاَ أَحَدَ أَغْيَر مِنَ الله)، وهذا في الأحد[1] الواقع في النفي، وأما الذي يقع في الإثبات بمعنى واحد، فلا إشكال في إطلاقه عليه تعالى كما في القرآن وغيره.

الخامس: سأل في الإرشاد[2]، «هل يجوز إطلاق أن الله تبارك وتعالى يماثل الحوادث في الوجود أم لا؟.

وأجاب بأن لا سبيل إلى إطلاقه». وارتضاه تقي الدين رحمه الله تعالى.

{مذاهب النصارى والمفسرين والمؤرخين في الاتحاد في حق عيسى عليه السلام}

السادس: ما ذكر المؤلف عن النصارى من الاتحاد في حق عيسى[3] عليه السلام هو المشهور، وقد ذكر عنهم المفسرون وأهل السير مذاهب أخرى، وأنهم اختلفوا فقالوا إن عيسى هو الله[4]، وقالوا ابن الله[5]، وقالوا ثالث ثلاثة[6]، بمعنى أن الله / وعيسى ومريم ثلاثة آلهة، وتقدم شيء من هذا. 208

---

[1]- وردت في نسخة "ب": الآحاد.

[2]- قارن بما ورد في الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: 38.

[3]- راجع لمزيد التوسع قصة عيسى بن مريم عبد الله ورسوله وابن أمته عليه من الله أفضل الصلاة والسلام في البداية والنهاية لابن كثير/2: 66 وما بعدها.

[4]- وهو ما يشير إليه قوله عز وجل في كتابه العزيز: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَآلُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. المائدة: 17.

[5]- وهو ما يشير إليه قوله عز وجل في كتابه العزيز: ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۞ مَّا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلاَ لآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلاَّ كَذِبًا﴾ الكهف: 4-5. وقوله تعالى: ﴿قَالُواْ اتَّخَذَ اللّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ۞ قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ ۞ مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ﴾.يونس: 68- 70.

[6]- وهو ما يشير إليه قوله عز وجل في كتابه العزيز: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ المائدة: 72.

وذكر المؤرخون <أن>[1] أصل هذه المذاهب، أنه لما عظم أمر عيسى عليه السلام، وفشا ذكره في بني إسرائيل، اغتم إبليس لعنه الله بذلك كثيرا، فجاء مع أصحاب له في صور رجال ذوي هيئة، وحضروا مع الناس بين يدي عيسى عليه السلام، وقد كان إبليس لعنه الله قال لأصحابه حين أقبلوا، إذا كلمتكم بشيء فأجيبوني، فإني أقول كلاما يكون فتنة ولم يبينه لهم، فتكلم عيسى عليه السلام وقال إني: ﴿أبرئُ الأكْمَهَ وَالأبْرَصَ وَأحْيِي المَوْتَى بِإذْنِ اللهِ وَأنبِّئكم بِمَا تَأكلُونَ وَتَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾[2]، وقال: ﴿أنِّي أخْلُقُ لَكُم مِنَ الطِّينِ﴾ إلى قوله: ﴿إنْ كُنتُم مُؤْمِنِينَ﴾[3].

فقال إبليس: أعد كلامك يا نبي الله؟ فأعاده، فقال له إبليس: تخلق الخلق وتشفي المرضى وتحي الموتى وتنبئ الغيوب؟، قال عيسى: نعم، فقال إبليس: أيها الناس هذا هو الله فانظروا إليه، فقد نزل إليكم ليريكم قدرته.

فقال أحد أصحابه وكان عفريتا: بئسما قلت أيها الشيخ، أخطأت وجرت وقلت قولا عظيما، فهل ينبغي لله أن ينزل أو تراه الأبصار، ولكن هذا ابن الله[4].

فقال [الآخر:][5] بئسما قلت، وهل ينبغي لله أن يتخذ صاحبة يكون له منها ولد؟ وهل ينبغي لولد هو من الله أن تستقل به امرأة أو تسعه الأرحام؟ ولكن هذا إله آخر.

1- سقطت من نسخة "ب".

2- تضمين للآية 49 من سورة آل عمران.

3- تضمين لقوله تعالى: ﴿وَرَسولاً إلَى بَنِي إسْرائِيلَ أنِّي قَدْ جِئتُكُم بِآيةٍ مِّنْ رَّبِّكُم أنِّي أخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيرِ فَأنفُخُ فِيهِ فَيَكونُ طَيْراً بِإذْنِ اللهِ وَأبْرِئُ الأكْمَهَ وَالأبْرَصَ وَأحْيِي المَوْتَى بِإذْنِ اللهِ وَأنَبِّئُكم بِمَا تَأكُلونَ وَمَا تَدَّخِرونَ فِي بُيوتِكُم إنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إنْ كُنتُم مُّؤمِنِينَ﴾ الآية 49 من سورة آل عمران.

4- وهو قول فرقة النسطورية من النصارى، التي تنسب إلى نسطور الذي كان بطريرك القسطنطينية عام 431م. ويقال نسطور الحكيم. وقد تصرف في الأناجيل بحكم رأيه. وأضاف إليها... اتخذت الكنائس موقفا معارضا من آراء نسطور. وعلى الرغم من طرده من منصبه فإن مذهبه لم يمت بل انتشر في الشرق. وهو منتشر في شمال العراق والجزيرة. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب/1: 237.

5- سقطت من نسخة "أ".

فانقسمت النصارى على مقالات هؤلاء الشياطين لعنهم الله، فقائل يقول هو الله[1]، وقائل يقول ابن إله[2]، وقائل يقول ثالث ثلاثة[3]، وقد نبه الله على ضلال الجميع في القرآن [العظيم][4].

{فصل الصفات المعنوية}

{الكلام في صفة القدرة}

قوله: "يَجِبُ لِهذَا الصَّانِعِ أَن يَكونَ قَادراً..."[5] الخ، هذا شروع منه رحمه الله في ذكر الصفات المعنوية وقدم السلبية كما مر، وهو عادة الجمهور لأنه تقديم التخلية على التحلية، وهو المطلوب، ولأن التنزيه عن النقص أهم كما لا يخفى. وسنذكر سبب تأخير الوحدانية عن أخواتها كما مر التنبيه عليه، وقدم المعنوية هنا على المعاني عكس ما فعل في الصغرى لوجهين: أحدهما: الاتفاق عليها[6]، الثاني: أنها أدلة على المعاني ويجب تقديم معرفة الدليل على معرفة المدلول.

فإن قيل: التلازم ثابت بين المعاني والمعنوية، وكل من المتلازمين دليل على الآخر، وحينئذ فالمعاني أيضا دليل على المعنوية وإلا فمن أين التخصيص؟

قلت: لما كانت متفقا عليها كما مر، استدل بها على الأخرى، إذ بها تقوم الحجة على الخصم دون / العكس كما لا يخفى، وهذا ظاهر، وما في الصغرى مناسب أيضا من حيث إن المعاني أصل إذا 209

---

[1]- وهو قول اليعقوبية من النصارى وهي فرقة أصحابها أصحاب يعقوب القائل بالأقانيم الثلاثة. إلا أنهم قالوا «إن الكلمة انقلبت لحما ودما فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده. بل هو هو». وتنتشر اليعقوبية في مصر والنوبة والحبشة. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب/1: 238.

[2]- وردت في نسخة "ب": الله.

[3]- وهو قول الملكانية من النصارى وهي فرقة وأصحابها أصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى عليها. وتعتبر هذه الفرقة من أعظم فرق النصارى، وبها كان يدين جميع ملوك النصارى حيث كانوا (عدا الحبشة والنوبة). وانتشرت في إفريقيا وصقلية والأندلس والشام. ومن أقوالهم: إن الله ثلاثة أشياء: ابن. وأب. وروح قدس. وكلها لم تزل. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب/1: 236.

[4]- سقطت من نسختي"أ" و"ب".

[5]- العمدة: 82.

[6]- جاء في طرة النسخة "ب" ص: 154 ما نصه: «قوله: الاتفاق عليها غير ظاهر، إذ من لا يقول بالأحوال منا لا يقول بها وإنما يقول بحكمها، أي كونه تعالى قادرا ليس صفة زائدة وإنما يحكم بالقادرية لا غير».

تتحقق وتتعقل[1] وتخالف وتشابه لذواتها، والمعنوية فرع إذ لا يتحقق فيها ذلك إلا تبعا لمعانيها وإن كان كل من القسمين فرعا غير ناشئ عن الآخر ويصح أن يوجد ما هنا بأن المعنوية أنسب بالسلوب من حيث اشتراكهما في عدم الوجود وما في الصغرى بأن المعاني أشرف من حيث وجودها.

فإن قيل: ولم لم تعتبر الأشرفية بالقياس إلى السلبية؟

قلت: عارضه ما مر ولكل مقام مقال على أن الخطب في الترتيب سهل.

{الإيجاد بالاختيار هو المستلزم للقدرة وسائر الصفات الآتية}

قوله: "لأنَّهُ أسْهَل وَأوْفَق"[2] كأن الأسهلية من حيث إنه من الشكل الأول الذي هو أوضح الأشكال والأوفقية من حيث إنه أقربها إلى الطبع، وهذا إن أعيد الضمير على الاقتراني يقيد أن يكون من الشكل الأول بمعونة المقام، وأما إن أعيد عليه من حيث هو فلا يفهم هذا المعنى، على أن في الأول نظر من حيث إن أوضحية الشكل الأول وأوفقيته إنما هي بحسب باقي الأشكال إلا الاستثنائي الذي الكلام فيه.

ويحتمل أن يريد بكونه أوفق أنه يثبت المدعى صريحا بخلاف الاستثنائي المذكور، فإنه إنما يثبته بواسطة نفي نقيضه على ما هو شأن الخلف والله أعلم بمراده.

قوله: "لأنَّ المُوجِد بِالاخْتِيَار..."[3] الخ، يعني أن المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وهذا معنى كونه يتأتى منه الفعل بدلا عن الترك، والترك بدلا عن الفعل وليس الترك بفعل، لأنه نقيض المفعول ونقيض الفعل لا فعل، وعلى هذا لا إشكال في كون ترك العالم أزليا، إذ معناه أن عدم إيجادهم أزلي، لا أن الترك فعل أزلي حتى يلزم منه قدم العالم كما توهم.

فإن قيل: المحققون من أهل الأصول على أن الترك فعل.

---

[1] - وردت في نسخة "ب": وتتعاقل.
[2] - العمدة: 82.
[3] - نفسه: 82.

قلنا: لا نزاع أن ترك المكلف للمعصية مثلا يقتضي عدم المعصية، ومعنى كون الترك فعلا عند القائل به، أنه انكفاف، بمعنى أن الترك للشيء قد انكف عنه أي كف نفسه عن فعله، لا بمعنى أنه فعل في غير ذاته شيئا أصلا بالضرورة، وإذا تعقلت أن الترك ليس فيه أثر خارج عن ذات الفاعل، علمت أن ترك الله تعالى العوالم في الأزل ليس فيه أثر أصلا، أما في ذاته تعالى فلاستحالة تأثره، وأما في غيره فلما فهمت الآن على أنا لو سلمنا كون الترك / فعلا حقيقيا لما سلمنا وجوده في الأزل لاستحالته وإنما يوجد حيث يصح، وهو فيما لا يزال وقيل ذلك ليس إلا العدم. 210

وقال المؤلف في شرح الوسطى: «فإن قيل: لو كان المؤثر في العالم قادرا لكان قادرا على الفعل والترك، لأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، لكن الترك يستحيل أن يكون مقدورا لأنه نفي وعدم صرف، والقدرة لابد لها من أثر، والعدم ليس بأثر وإلا لزم قدم العالم، وأيضا فالترك عدم مستمر، فلو كان أثرا لزم تحصيل الحاصل. فالجواب من وجهين:

الأول: لا نسلم أن الترك ليس مقدورا للقادر.

قوله: «الترك نفي محض وعدم مستمر»

<قلنا: ممنوع، فإن الترك هو الكف والإمساك عن الفعل وهو أمر وجودي.

قولكم: «يلزم عليه قدم العالم وتحصيل الحاصل»>[1].

قلنا: ممنوع، لأن الفعل من حيث هو فعل ينافي الأزل، وإنما تتأتى حقيقته فيما لا يزال فلا ترك إذن في الأزل وإنما يتأتى فيما لا يزال، وإذا كان الترك متجددا بعد أن لم يكن بطل ما قلتموه إنه تحصيل الحاصل.

ومن هنا[2] تعلم أن قول من قال من الفقهاء إن الترك <فعل>[3] لا يلزم عليه محذور كما ظنه بعض القاصرين، بل يصرح بعض من لا يحجزه الحياء منهم ولا الدين بتكفير قائله.

---

[1]- ساقط من نسخة "ج".

[2]- وردت في نسخة "ج": هذا.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

الثاني: وهو الحق [وهو][1] أن يقول إن ما ذكرتم، إنما يدل على أن المؤثر ليس فاعلا للترك وموجدا له، ولا يلزم منه نفي أن يكون قادرا عليه، لأن القادر هو الذي يصح أن يفعل الشيء <وأن>[2] لا يفعله.

والمراد بقولنا: "أن لا يفعله" أن لا يخرج الفعل من العدم إلى الوجود، بل يبقيه على العدم، لا أن يوجد العدم ويفعل الترك، وإذا كان كذلك فلا استبعاد في استناده إلى الفاعل المختار، ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل أن يكون أثرا وجوديا»[3] انتهى.

قلت: ولا يخفى عليك بعد تأمل ما قررناه أولا، ما في جواب المصنف أولا، وكأنه يشير إليه بجعل الثاني هو الحق، وقد وقع السؤال المذكور في المواقف والمقاصد[4] وهو من أدلة النفاة، [وقد][5]وأجابوا بالجواب الثاني في كلام المصنف، وهو ظاهر.

قوله: "وَهذَا بِعَيْنِه مَعْنى القَادِر..."[6] الخ، ظاهر هذه العبارة مع ما قبله، أن المريد المختار والقادر مترادفان وليس كذلك، والجواب أن المراد التساوي لا الترادف وقد علمت الفرق بينهما، ولاشك أن من اتصف / بالمختارية يصدق عليه القادرية وتلزمه، والإشارة في قوله[7] "وهذا بعينه" عائدة على الشق الثاني المحمول في الكلام السابق.

قوله: "كَإيجَاد العِلَّة أوِ الطَّبيعَة"[8] المصدر مضاف إلى الفاعل والسبب.

1- سقطت من كل النسخ.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- نص منقول بأمانة من شرح الوسطى: 146-147.

4- المواقف والمقاصد كتابان الأول منهما لعضد الدين الإيجي، والثاني لسعد الدين التفتازاني.

5- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

6- العمدة: 82.

7- وردت في نسخة "ب": بقوله.

8- العمدة: 82 مع أن الثابت في العمدة قول السنوسي: «لإيجاد العلة والطبيعة".

قوله: "فَلاَ يَسْتَلزِم أَنْ تَكونَ تِلْك العِلَّة..."[1] الخ، إن قلتَ: ظاهر العبارة أن الفاعل بالعلة يصح أن يكون قادرا ومريدا[2] ونحوه من غير لزوم. قلت: إذا فهمت ان نفي الاستلزام أعم من الجواز والامتناع لم يبق إشكال.

قوله: "لاَ يَتَأتَّى مِنْه فِعْل وَلاَ تَرْك..."[3] الخ، إن قيل: أما الفعل فظاهر أنه لا يتأتى من العاجز وأما الترك فلا يسلم عدم تأتيه منه، لاسيما على أنه لا تتعلق به القدرة لكونه عدما.

قلنا: لا معنى لتأتي الترك مطلقا من العاجز، إذ التأتي إنما يكون بالقدرة ولا قدرة، وعدم وقوع الفعل عند العجز لا يقتضي صدور شيء عن العاجز، وإنما ذلك عدم صدور لا صدور العدم، وأيضا فتأتي ترك الشيء إنما هو بأن يبقيه في العدم ولا يبرزه إلى الوجود أصلا، وهذا لا يتصور من العاجز أصلا، وإلا لزم أن لا يقع كل ما <لا>[4] يريد العبد وقوعه وهذا واضح.

قوله: "فَإِنْ قِيلَ..."[5] الخ، هذا السؤال وارد على الشرطية في الدليل السابق وهي قوله: «لو لم يكن قادرا لما أوجدك» بمعنى أنا نمنع الملازمة، ونقول قد لا يكون قادرا ويوجدك بالتعليل أو الطبع.

{مزيد بحث في المسألة}

وهاهنا بحث، وهو أن السؤال إنما يرد على جعل التالي في ذلك الدليل عدم الإيجاد المطلق، لكن المصنف قيده فيما مر بالاختياري فلا يتصور عليه حينئذ سؤال. ويجاب بأنه لاحظ ظاهر العبارة ولم يلتفت إلى تفسيره السابق الإيجاد بالاختياري، ويكون ذلك التفسير إشارة إلى اندفاع هذا السؤال.

---

[1]– العمدة: 82.

[2]– وردت في نسخة "ب": "أو" بدل "و".

[3]– العمدة: 83.

[4]– سقطت من نسخة"ب".

[5]– العمدة: 83 تمام الفقرة قول السنوسي: « فإن قيل: لعل الصانع طبيعة أو علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله، فالجواب أنه سبق أن صانع ذاتك وسائر العالم لا يكون إلا مختارا ويستحيل أن يكون طبيعة أو علة، وبطلان التالي وهو عدم إيجادك ظاهر مما سبق أول العقيدة من البرهان على وجود الصانع».

فإن قلت: هو ظاهر، لولا أنه لا يجري مع هذا الجواب المذكور هنا في مضمار.

قلت: هو راجع إليه، لأنه إذا بطل كون الصانع طبيعة أو علة، وتعين كونه مختارا، تبين بطلان كون الإيجاد بالتعليل أو الطبع، فتعين أن يكون الإيجاد بالاختيار.

هذا، والحق أنهما جوابان باعتبارين، وذلك لأن[1] السؤال إذا ورد على ظاهر عبارة المتن كان الجواب بأحد وجهين، إما أن يقال: المراد الإيجاد بالاختيار فلا يرد السؤال بالتعليل أو الطبع، أو يقال لما بطل التعليل والطبع، وأن الإيجاد / [ليس][2] بشيء منهما، وأن كل إيجاد وقع إنما هو بالاختيار، تعين أنه لو لم يكن قادرا ما أوجدك، ولا حاجة إلى تقييد الإيجاد حينئذ بالاختيار [لكن][3] لا تخلو الملازمة حينئذ عن تكلف <فتأمل>[4].

قوله: "فَلاَ يَلْزَم مِن عَجْزِهِ عَدمُ فِعْلِهِ"[5] أي لا يلزم من عدم القدرة عدم الفعل حينئذ، لأن التأثير في العلة والطبيعة إنما هو بالذات لا بالقدرة، وفي عبارته تسامح، لأن الفاعل بالعلة أو الطبيعة لا يجب أن يتصف بالعجز، كما لا يتصف بالقدرة لصحة ارتفاعهما عما لا يقبلهما معا كالحجر، ومثل هذا في قوله قبله «إذا لم يكن قادرا كان عاجزا».

ويجاب بأنه عبر بالعجز عن عدم القدرة كما قررنا، أو بأن هذا في الصانع المفروض حياته والحي لا يخلو عنهما.

قوله: "وَهوُ عَدمُ إيجادِك"[6]، أي عدم كونه موجدا لك وبه يناسب ما تقدم لا عدم كونك موجودا، إذ هذا باطل بالمشاهدة لا بالبرهان السابق.

1- وردت في نسخة "ب": أن.
2- سقطت من نسخة "أ".
3- سقطت من نسخة "أ".
4- سقطت من نسخة "ب".
5- العمدة: 83.
6- نفسه: 83. وتمام الفقرة قول السنوسي في المتن: «ومريدا وإلا لما اختصصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا زمن بدلا عن نقائضها الجائزة، فيلزم إما قدمك أو استمرار عدمك».

{الكلام في صفة الإرادة}

قوله: "بَدلاً عَنْ نَقائِضِها الجَائِزة"[1] أي مقابلتها، ولا يريد خصوص النقيض الاصطلاحي وتقدم ذكر المتقابلات الست[2].

قوله: "وَإن شِئت فَقُل هُو القَاصِد..."[3] الخ، بين العبارتين تخالف في الظاهر لإشعار الأولى بالحيثية والثانية بالفعل، وعند التحقيق لا تخالف بينهما لما سيأتي من أن تعلق الإرادة تنجيزي أزلي لا يقال لو لم يرد الله تعالى وجود الكائنات أصلا صدقت الأولى دون الثانية، فالأولى أعم، لأنا نقول لا ينحصر التخصيص في الوجود فإذا لم يرد الوجود فقد أراد العدم، فلا ينفك عن القصد أبدا وهذا واضح.

قوله: "لَكِن عَلَى غَيْر النَّظم..."[4] الخ، أي لأن النظم الذي في العقيدة هو الاستثنائي والذي في الشرح هو الاقتراني.

قوله: "وَيَستَحِيل أَنْ يَكونَ المُرجح..."[5] الخ، إن قيل: متى رجح نفسه فقد ترجح من غير مرجح.

قلنا: ممنوع، ألا ترى أنه في لوجود نقول إما أن يوجد من غير موجد أصلا أو يوجد نفسه، فكذا هاهنا نقول إما أن يترجح من غير مرجح أصلا أو يرجح نفسه.

قوله: "لأَنَّه يلْزمُ عَليهِ أَنْ يَكونَ مُساوِيا لِذاتِه رَاجحاً لِذاتِه..."[6] الخ، في هذه العبارة مناقشة، لأنه إن أراد بكونه راجحا لذاته ما يراد بقولنا: إن كذا راجح لذاته أو واجب أو ممكن لذاته، بمعنى أن رجحانه ووجوبه وإمكانه لا لسبب، وهذا هو الظاهر من العبارة فلا

---

[1] – العمدة: 83.

[2] – راجعها في الهامش 2 من ص: 22.

[3] – العمدة: 83.

[4] – نفسه: 83.

[5] – نفسه: 84.

[6] – نفسه: 84.

يسلم لزومه، لأن كون الممكن رجح نفسه لا يستلزم رجحانه لذاته، بل / رجحانه لمرجح هو ذاته. نعم يلزم فيه الدور كما يلزم في إيجاده نفسه.

وإن أراد بكونه راجحا لذاته <أنه>[1] راجح بسبب ذاته، أي أن ذاته هي المرجحة له، فهذا استدلال بنفس الدعوى، إذ كأنه يقول حينئذ لا يكون الممكن مرجحا لذاته، لما يلزم عليه من كونه مرجحا لذاته ولا معنى له.

قوله: "وَأيضاً فَلأنَّه إن تَرجَّح لَهُ مِن ذَاتِه..."[2] الخ، هذا كالذي قبله في البحث، ويبعد رجوع الكلام إلى الطرف الأول وهو ترجحه من غير مرجح، لقوله عقبه «فتعين أن يكون المرجح خارجا...» الخ، بل الظاهر أن هذا الكلام كله من قوله "ويستحيل" إلى قوله "والسبر" هو كلام يتعلق ببيان الصغرى كما لا يخفى، وكأنه اعتراض هنا في خلال بيان الكبرى، وإن كان له بها أيضا بعض ارتباط.

نعم، ما ذكره من لزوم القدم أو الاستحالة صحيح على كلا الطرفين، على أنه أيضا ينبغي أن يعلم أن الترجح الذي يستلزم القدم أو الاستحالة هو ما يكون بالذات من غير سبب أصلا، وهو المعبر عنه في كلام المصنف "بالذاتي"، وأما الرجحان بمعنى القرب للوقوع لكثرة الشروط وعدم الموانع واتفاق الأسباب، فلا يستلزم قدما ولا استحالة لكنه ليس مرادا هنا.

قوله: "مِنْ جِهَة فَاعِله..."[3] الخ، إن قيل: المرجح هو الفاعل، فكيف يكون المرجح من جهة الفاعل؟.

قلنا: توسع في العبارة والمقصود واضح، أو الترجيح مضاف إلى الإرادة ولا إشكال حينئذ أن المرجح ليس عين الفاعل بل من جهته.

1- سقطت من نسخة "ب".
2- العمدة: 84
3- نفسه: 84.

قوله: "وَالسَّبر..."[1] الخ، هو بفتح السين، وهو في اللغة الاختبار، وفي اصطلاح الأصوليين معروف[2]، ويقال السبر والتقسيم.

فإن قيل: السبر لا ينتج اليقين دائما فليتحاش عند هذا المقام.

قلنا: متى كان الحصر والإبطال قطعيين كان السبر قطعيا وهو هنا كذلك.

قوله: "نِسبتها إلَى جَمِيع المُمكِنات..."[3] الخ، يعني أن القدرة لا يصح أن تكون هي المخصصة لوجهين، أحدهما: ما ذكر وهو أن نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة، لأن تأثيرها هو الإيجاد والإعدام، وهما لا يختلفان بخلاف التخصيص ويتبين لك ذلك باعتبار تعلقي القدرة والإرادة التنجيزيين.

214 أما تعلق القدرة تنجيزا فهو بنفس اختراع المكن وإبرازه، وهذه / النسبة لا تختلف فيها الكائنات جواهرا كانت أو أعراضا.

وأما تعلق الإرادة تنجيزا في الأزل، فهو بالترجيح لمكن على ممكن، وهذه النسبة مختلفة فيها المكنات قطعا، لأن الراجح والمرجوح متباينان من حيث وصفاهما اللذان أفادتهما الإرادة.

فإن قلت: والإيجاد الذي هو متعلق القدرة أيضا وقع فيه ترجيح الموجود على العدم.

قلت: هو من هذا الوجه متعلق الإرادة لا القدرة، فوجود الحادث باعتبار بروزه في نفسه من حيث هو، <هو>[4] متعلق القدرة وباعتبار استحقاقه لأن يبرز عن مقابله الذي هو العدم متعلق الإرادة، وكذا سائر المتقابلات[5] الست، فالجسم القابل للبياض والسواد مثلا يكون من حقيقة القدرة يتأتى أن يوجد فيه كل من البياض والسواد لا على الاجتماع، لأنه محال لا تتعلق [به][6].

---

[1]– العمدة: 84.

[2]– راجع السبر والتقسيم مثلا عند الشوكاني في إرشاد الفحول/2: 179 وغيره من كتب الأصول.

[3]– العمدة: 84.

[4]– سقطت من نسخة "ب".

[5]– وردت بدلها في نسخة "ب": المتعلقات الست.

[6]– سقطت من نسخة "أ".

أما تعين[1] أحدهما لأن يوجد بدلا عن الآخر، فليس من حقيقة القدرة بل الإرادة، فإذا عينته الإرادة فإن رجحته على مقابله أبرزته القدرة على مقتضى ذلك، <وهذا كله واضح>[2] والله الموفق.

ثانيهما: أنها مغايرة للإرادة، لأن الإيجاد خلاف التخصيص لتوقف الأول على الثاني، وإليه الإشارة بقول المصنف «فلابد إذن من ترجيح الفاعل هذا الزمان...» الخ.

قال في المعالم: «فإن قالوا: كما أن القدرة صالحة للإيجاد في كل وقت، كذلك الإرادة صالحة للتخصيص في كل وقت، فإن افتقرت القدرة إلى مخصص زائد، فلتفتقر الإرادة إلى مخصص زائد فنقول: الفهوم من كونه مخصصا مغاير للمفهوم من كونه مؤثرا، فوجب التغاير بين القدرة والإرادة»[3].

قال الفهري يرد عليه: «إن المغايرة بين مفهوم القدرة والإرادة لا يرفع الإشكال، فإنكم إذا أثبتم الإرادة صفة زائدة على القدرة وعامة التعلق، كانت نسبتها إلى ما وجد وإلى ما لم يوجد نسبة واحدة فتفتقر إلى صفة آخرى، والقول في تلك الصفة كالأولى ويلزم التسلسل.

والجواب عنه أن يقال إذا كان أثر القدرة الوقوع وأثر الإرادة التخصيص، وصح أن يقال كل مريد قادر وليس كل قادر مريدا، فقد تباين مفهوم القدرة والإرادة، وإذا كانت الإرادة من صفة نفسها التخصيص، فلا يقال: لم خصصت، فإن صفات النفس لا تعلل، كما لا يقال لم كان العلم كاشفا؟ وكما خصصت بعض الممكنات بالوقوع خصصت بعضها بعدم الوقوع، فإن الإرادة تتعلق بالوجود والعدم. لكن بقي أن يقال فلم[4] اختص هذا بالوجود وهذا بالعدم مع استواء النسبة إليهما وهلا كان الأمر بالعكس.

قلنا: هذا من سر القدرة وهو موقف عقل».

1- وردت في نسخة "ب": تعيين.

2- ساقط من نسخة "ب".

3- نص منقول من كتاب معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي: 54.

4- وردت في نسخة "ب": لم بدل فلم.

وقال أيضا حاكيا لجواب بعض المتكلمين في حدوث العالم: «لم لا يجوز أن يقال أن العالم إنما يحدث في الوقت لأن إرادة الله تعالى تعلقت بإيجاده في ذلك الوقت المعين، ولم تتعلق إرادته بإحداثه في غير ذلك من الأوقات، لأن الإرادة بعينها وماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق بإحداثه في ذلك الوقت وصفات[1] أنفس الماهيات لا تعلل.

[فإن][2] قيل: هذا يبطل عموم تعلق الإرادة، ومن مذهبكم أن إرادة الباري وسائر صفاته عامة، لأنه يلزم من تخصيصها ببعض ما يصح أن تتعلق به افتقارها إلى مخصص، وتعلق المخصص بصفات الباري تعالى محال فإنه يؤدي إلى جوازه.

قلنا: للإرادة تعلقان: أحدهما عام، وهو صحة أن يتخصص بها كل ممكن، وتعلق خاص أيضا لنفسها، وهو تخصيص كل ممكن بها بالحال الذي هو عليه من ثبوت أو عدم، وإن صح في العقل أن يكون على خلافه لولا إرادة الله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[3]» انتهى.

{تقرير اليوسي لبعض كلام الفهري في المغايرة بين مفهوم القدرة والإرادة}

قلت: وقوله أولا: «ليس كل قادر مريدا» يقتضي صحة القادرية بدون المريدية، حتى إنه يطلق على الفاعل بالعلة أو الطبع أنه قادر وهو ينافي قولهم: القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك.

وقد قال المؤلف في شرح الوسطى: «القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب إرادته، فلا تسمى العلة قادرة على معلولها ولا الطبيعة قادرة على مطبوعها، لعدم الإرادة منهما وعدم تأتي تركهما لأثرهما لو أثرا»[4] انتهى.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": صفة.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- تضمين للآية: 13 من سورة السجدة وهي: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾.

[4]- قارن بما ورد في شرح الوسطى: 144-145.

وقال الأصبهاني في شرح الطوالع[1]: «القادر هو الذي يصح أن يصدر منه الفعل ولا يصدر منه الفعل، وهذه الصحة هي القدرة، وإنما يترجح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة» انتهى.

على أن هذا مما لا نزاع فيه بين المليين، فإن كل من يقول: إن العالم واقع بالإيجاد[2] لا يصف الصانع بالقدرة و غيره بالعكس.

فالفهري لا يمكن أن يريد بكون القادر أعم مطلقا صدقه على العلة والطبيعة وحينئذ كونه أعم غير مفهوم. وقوله ثانيا: "للإرادة تعلقان ..." الخ ينبغي أن تعلم أن / التعلق هو طلب الصفة أمرا زائدا على القيام بمحلها.

وقال ابن عرفة: «الحق أنه لازم لصفة وجودية لا تقرر له دونها، وأقرب تعريف له أنه اقتضاء الصفة لذاتها منسوبا لها به لا بقيد مقارنة وجودها لوجوده» كذا نقل عنه. واختلفوا هل هذا التعلق نفسي للصفة[3] أو إضافي أو وجودي في الأعيان؟.

وذكر البكي أن التعلق على قسمين: صلاحي إن لم يكن المنسوب لها موجودا في الخارج وإلا فتنجيزي إن كان موجودا، وأنه هل هو صفة اعتبارية لا وجود لها في الخارج، إذ هو يرجع إلى معقول الإضافة، وهذا مذهب المتأخرين، أو وجودي إذ التعلق مرجعه إلى صفات للمعاني وهو عمدة الشيخ» انتهى.

{ما قيل في التعلقين الصلاحي والتنجيزي للقدرة والإرادة}

فإذا علمت هذا، فقد ذكر بعضهم أن لكل من القدرة والإرادة تعلقين صلاحيا وتنجيزيا، الأول في كل منهما قديم، ومعناه طلب الصفة أمرا زائدا بعد قيامها بمحلها وصحة الإيجاد والإعدام في القدرة، وصحة التخصيص في الإرادة. والثاني حادث ومعناه صدور الممكنات عن القدرة والإرادة.

---

[1] - راجع التعريف به في الهامش9 من الجزء الأول: 161.

[2] - بدلها وردت في نسخة "ب": بالإيجاب.

[3] - وردت في نسخة "ب": للصفات.

وذكر بعضهم أن تعلقي الإرادة الصلاحي والتنجيزي قديمان معا، وهكذا كنا نتلقى عن بعض أشياخنا، بمعنى أن إرادة الله تعالى متعلقة بما يقع من الكائنات تنجيزا في الأزل، وبما لا يقع صلاحا، مثلا هذا الجرم الذي علم الله أنه سيوجد تعلقت الإرادة بوجوده تنجيزا في الأزل وبعدمه صلاحا، والذي علم الله أنه لا يوجد بالعكس. وهذا الذي علم الله أنه يكون حيا مثلا تعلقت بحياته تنجيزا وبعدم حياته صلاحا، وقس على هذا.

والمتعلقان معا أزليان، وفيه إشكال، لأن الإرادة[1] إذا كان تخصيصها أزليا فهو إن كان أثرا لزم قدم العالم، وإن لم يكن أثرا لم يصح الاستدلال، على أن العلم لا يصلح للتخصيص فإن التخصيص أثر والعلم لا يؤثر.

وقد حكى ابن عرفة الخلاف في كون الإرادة مؤثرة أم لا. وحكى <عن>[2] الشهرستاني[3] أنها مؤثرة في التمييز لا في الإيجاد.

وذكر بعضهم أن تعلق الإرادة التنجيزي في الأزل هو قصد الفاعل إلى وقوع الممكن على الوجه الخاص، كما مر من كلام ابن التلمساني أن لهما[4] تعلقا خاصا وعاما، لكن التخصيص الذي هو فعل وقع في الأزل، وتعلقها التنجيزي الحادث هو صدور الكائنات عنها وعلى هذا لا إشكال، ويكون للإرادة ثلاثة تعلقات / صلاحي وتنجيزي قديمان وتنجيزي حادث. 217

فإن قيل: أي فرق على هذا بين صلاحيها وتنجيزيها القديمين؟

قلنا: لا يظهر بينهما من الفرق إلا العموم والخصوص المذكوران في كلام الفهري، على أنه ليس في كلامه ما يقتضي أن أحدهما صلاحي والآخر تنجيزي، وقد يكون الفرق باعتبار ما يقع وما لا

1- جاء في الطرة في الصفحة 160 من نسخة الخزانة الملكية ما نصه: «فإذن لها ثلاث تعلقات، اثنان قديمان وواحد حادث، مثلا ما علم الله أنه سيوجد تتعلق به في الأزل تنجيزا وكذا تنجيزا عند إبرازه وصلاحا بعدم وجوده».

2- سقطت من نسخة "ب".

3- سبق التعريف به في الجزء الأول ص: 329 هامش 6.

4- بدلها وردت في نسخة "ب": لها.

يقع كما ذكر في التقسيم أولا، وهذا كله لا يخلو عن خبط ورجم بالغيب، وتصرف ببضاعة العقل فيما لا دليل عليه ولا حاجة إليه.

{المعتمد في السلامة من خطر التكلف فيما يتجاوز العقل عند البحث في الصفات}

وقد حكي عن الشريف زكرياء[1] أنه قال: «قام الدليل العقلي والسمعي على ثبوت الصفات له تعالى وثبوت[2] تعلقها بمتعلقاتها، وأما هل تعددت أو اتحدت أو تعلقت بنفسها أو تجدد تعلقها باعتبار أنه نسبة، أو تعلقت بالعدم[3] في الأزل على تقدير الوجود ، فنجعل ذلك كله من مواقف العقول[4]، وبذلك نسلم من خطر[5] التكلف» انتهى.

وهذا الذي اختاره هو ما يحكى أنه مذهب المحدثين، إذ ليس في الإعراض عن الاشتغال بذلك ما يقدح في العقيدة، وقد يكون فضولا.

ومن هذا المعنى ما يحكى عن السهروردي أنه قال في مسألة الكلام، وأنه ليس بحرف ولا صوت: «كلام الله بَعُد نأى[6] بكنهه وغايته وعظيم شأنه وقهر سلطانه وسطوع نوره وضياءه، مثاله من عالم الشهادة الشمس التي ينتفع الخلق بشعاعها ووهجها، إذ لا قدرة للخلق أن يقربوا من حرها، فمن قائل بأن لا حرف[7] ولا صوت لما عظم عليه أن يحظر، ومن قائل أنه حرف وصوت لما عز عليه أن يغيب ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[8].

---

[1]- المقصود به شارح كتاب الإرشاد لإمام الحرمين.

[2]- بدلها وردت في نسخة "ب": وثبت.

[3]- بدلها وردت في نسخة "ب": بالمعدوم.

[4]- بدلها وردت في نسخة "ب": العقل.

[5]- بدلها وردت في نسخة "ب": خاطر.

[6]- بدلها وردت في نسخة "ب": بنا؟.

[7]- وردت في نسخة "ب": بلا حرف.

[8]- تضمين للآية 148 من سورة البقرة وهي: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

فالسبيل الأمثل الأعدل أيها الإخوان من الطائفتين، أن نترك المنازعة والخوض فيما لم يشرع فيه أصحاب النبي ﷺ، واعملوا في تلاوة كتاب الله وتدبره والعمل بما فيه، والمنازعة في ذلك كمن يأتيهم كتاب من سلطان يأمرهم فيه وينهاهم، ويتشاجرون في الكتاب كيف خطه وكيف عبارته وأي شيء منه من صنعة الفصاحة والبلاغة، ويذهلون عن صرف الهمم إلى الانتداب لما ندبوا إليه» انتهى.

وقريب منه وإن لم يكن مما نحن فيه، ما ذكره الشيخ العارف أبو عبد الله محمد بن عباد[1] في الرسائل الكبرى، حيث سئل عن حديث الإسراء وما وقع فيه من بكاء موسى عليه السلام حين تجاوزه نبينا ﷺ وما سبب /ذلك البكاء، فقال: أما أهل المعرفة والباطن، فهم يمسكون في نحو 218 هذا ويكلون علمه إلى الله تعالى، وأما أهل الظاهر فهم يتفقهون <فيه>[2] ويوجهون ويستشكلون. أو كلاما يقرب من هذا طال العهد به.

وضرب لذلك مثلا، وهو أن الشمس إذا لم يكن عليها غيم فالإنسان لا يستطيع أن يحدد بصره فيها، ولا أن يتبين قرصها من غلبة الأنوار عليه، وإذا كان عليها الغيم وبدا قرصها من خلاله فهو يحدد إليها البصر ويتصور مقدار القرص لعدم النور، فكذلك أهل المعرفة غطت على عقولهم الأنوار كمن ينظر إلى الشمس بلا غيم، وغيرهم كمن ينظر إليها في الغيم، فتأمل هذا المعنى لتعلم أن المعرفة قد تظن جهلا، والجهل قد يظن معرفة، وتعلم ما يشير إليه قول الصديق ﷺ «العجز عن الإدراك إدراك».

{الصفات المؤثرة هي القدرة والإرادة، وليس العلم كذلك}

قوله: "تَأْثِير فِيهِ..."[3] الخ، قد تقدم ما في كون التخصيص تأثيرا، وقد أجيب عن هذا أيضا بأن العلم تابع للإرادة، لأن العلم بالوقوع فرع الوقوع، فلو كان العلم مخصصا كان موقوفا على نفسه، هكذا أطلق قوم.

---

[1] – سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 116 هامش رقم: 1.

[2] – سقطت من نسخة "ب".

[3] – العمدة: 84 وتمام الفقرة قول السنوسي: «... قلنا: التخصيص للممكن بالزمن المخصوص والصفة المخصوصة تأثير فيه بإيقاع بعض الجائزات عليه، فلا يتعلق بهما إلا الصفة المؤثرة والعلم ليس من الصفات المؤثرة».

وقال الفهري على قول المعالم «لأن العلم يتبع المعلوم وهذه الصفة تستتبعه» ما نصه: «هذا الكلام فيه إجمال، فإن وجوه العلم المتعلقة بالأثر الحادث متعددة، فالعلم بوقوعه في الوقت المعين تابع لإرادة وقوعه في الوقت المعين، وتعلق العلم من هذا الوجه متأخر في الرتبة، فلا يكون هو المخصص لوقوعه في ذلك الوقت كما زعم الكعبي «أنه يستغنى عن الإرادة [بالعلم][1] بوقوعه على التفاصيل فيدور». وأما العلم بماهية ما يقصد الفاعل إلى إيجاده وبالصفات التي تخصصه، فهو سابق على إرادة إيجاده سبقا ذاتيا، فإن الشيء ما لم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد إلى إيجاده، فإن القصد إلى كتب الفاء متوقف على تصورها وتميزها عند الكاتب عن سائر الحروف، فتعلق العلم بالأثر من هذا الوجه المعبر عنه [في الحادث بالتصور سابق على إرادة وقوعه والعلم عنه بالتصديق][2] تابع لإرادة وقوعه، وهو الذي أبطل الفخر تأثيره.

والترتيب في هذه الوجوه كلها ترتيب عقلي في المتعلقات، وعلمه تعالى واحد أزلي، ومن الدليل على أن التخصيص لا باعتبار كونه عالما أن العلم لا يؤثر بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل مع امتناع قبولهما للتأثير»[3] انتهى.

وهكذا قرره القرافي / أيضا وعبر بالتصور والتصديق ليتضح المراد، وقيد ذلك بالحادث إعلاما بأنه لا دخل لهما في العلم القديم، وإلا فالكلام مفروض في العلم القديم عند أهل الكلام.

وقال الخيالي[4] على قول السعد في شرح النسفية «وكون تعلق العلم تابعا للوقوع»[5] ما نصه: «تحقيقه أن العلم التصوري عام للواقع وغيره، فلا يكون مرجحا، والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع، والوقوع فرع الإرادة المخصصة، وبه يندفع قول الحكماء: التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي. نعم يرد أن يقال: يجوز أن يكون المرجح في أفعاله هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[3]- راجع شرح المعالم المخطوط بالمكتبة الوطنية.

[4]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 323 هامش 8.

[5]- قارن بشرح النسفية: 52.

الفعل، ولا مخلص إلا ببيان وجود فعل تساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه» انتهى. وقد وقع في المسألة كلام أيضا بين ابن زكري[1] وابن عرفة فانظره.

قوله: "إلاَّ الصِّفَةَ المُؤَثِّرَةَ..."[2] الخ، إسناد التأثير إلى الصفة مجاز من باب الإسناد إلى السبب والمؤثر في الحقيقة هو ذو الصفة تبارك وتعالى، لا الصفة كما ذكر الفهري وغيره.

{مراعاة المصلحة لا تصلح لترجيح الفعل بها}

قوله: "مُراعَاة المَصلَحة حَتْما"[3] لفظ "حتما" راجع إلى المراعاة لا إلى "بطل" أي مراعاة المصلحة على طريق اللزوم باطلة كما سيأتي إما جوازا فيصح أن يراعى الله تعالى الصلاح والأصلح لعباده تفضلا وامتنانا، ويصح أن لا يراعيه.

فإن قلت: إذا صحت مراعاة المصلحة فلم لا تكون مخصصة وإن لم تنته إلى حد الوجوب، لأن الصحة تكفي.

قلنا: إذا جازت مراعاتها جاز عدم المراعاة، فلم تصلح للتخصيص وهو ظاهر، وهذا تمام ما ذكره المصنف من الاحتمالات، وهو تمام دليل السبر الذي استدل به على ثبوت الإرادة. وهذا السبر ليس بتام، لبقاء احتمالات أخرى يشير المصنف إلى واحد منها فيما بعد.

وذكرها البيضاوي في الطوالع ونصه بعد ذكر النزاع في الإرادة: «لنا أن تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير لابد لها من مخصص، وهو ليس [نفس][4] العلم فإنه تابع للمعلوم ولا القدرة، فإن نسبتها إلى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص، ولأن شأنها التأثير والإيجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الإيجاد على الترجيح.

---

[1]– مرت ترجمته في الجزء الأول ص: 287 هامش 5.

[2]– العمدة: 84.

[3]– نفسه: 84.

[4]– سقطت من كل النسخ.

لا يقال إمكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين، أو وجوده مشروط باتصال فلكي أو علمه [تعالى][1] بحدوثه في ذلك الوقت، أو بما في حدوثه فيه / من المصلحة يرجحه، لأن خلاف 220 المعلوم والأصلح محال، لأنا نقول: الممتنع لا يصير ممكنا، والكلام في تلك الاتصالات والحركات والأوضاع أيضا كالكلام فيها، فإن الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن تتحرك على هذا الوجه أمكن أن تتحرك على خلافه، وأن تتحرك بحيث تكون المنطقة دائرة أخرى، وأن تكون الكواكب في جانب هي غير ما هو فيه. والعلم بأن الشيء سيوجد إنما تتعلق به إذا كان هو بحيث سيوجد، فالحيثية سابقة على العلم فلا تكون منه. وأما رعاية الأصلح فغير واجبة على ما سنذكره.

احتج المخالف بأن الإرادة لو تعلقت بغرض لكان الباري تعالى ناقصا بذاته مستكملا بغيره، وهو محال. وأجيب بأن تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها»[2] انتهى.

فزاد ثلاث احتمالات،

أحدها: أن كل حادث لا يمكن أن يقع إلا في وقت معين، فإذا لم يمكن أن يقع إلا فيه كان ذلك مخصصا له به.

ثانيها: أن كل حادث مشروط باتصال فلكي، بأن خلق الله تعالى الأفلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها، ثم بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا، وإذا ارتبطت هذه الحوادث بالاتصالات وهي[3] على وتائر معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، كانت الحوادث المرتبطة بها كذلك فلا حاجة بها إلى التخصيص.

ثالثها: أن علمه تعالى بوجود كل ممكن في وقته يرجحه، لأن وقوعه على خلاف علم الله محال.

1- سقطت من كل النسخ.

2- نص منقول من طوالع الأنوار: 186-187.

3- وردت في نسخة "ب": وهو.

وأجاب عن الأول، بأن إمكان الحادث لو اختص بوقت معين، لكان وجوده قبله وبعده ممتنعا محالا، لكن انقلاب الممكن محالا باطل.

قلت: إن أراد بامتناعه قبله وبعده الامتناع الذاتي فهو محال كما في الجواب. وإن أراد الامتناع العرضي لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فهو الوجه الثالث وسيأتي جوابه.

وعن الثاني: بأنا ننقل الكلام إلى تلك الحركات والأوضاع الفلكية، فنقول: أما المخصص لها فإن الأفلاك كما أمكن أن تتحرك على هذا الوجه أمكن أن تتحرك على غيره إلى آخر ما قرر، وسيذكر المصنف هذا الجواب بعد.

وعن الثالث: فإن علمه بأنه سيوجد في هذا الوقت، لا يتعلق به إلا إذا كان بحيث سيوجد كما مر من أن العلم بالوقوع فرع الوقوع الذي هو فرع إرادة الوقوع.

{اعتراض على الدليل بعد تمامه بالنقض}

قوله: "يُنتَقَضُ عَلَيْكم بِالمُختَار مِنا ..."[1] الخ، هذا اعتراض على الدليل بعد تمامه بالنقض، وهو أنه وجد الدليل الذي هو التخصيص في صورة / 221 ولم يوجد المدلول الذي هو الإرادة على ما هو حقيقة النقض، وحينئذ لا يكون التخصيص دليلا، وإلا فلتطرد دلالته في جميع الصور، لكنها تخلفت في هذه الصورة وهي المختار منا عندما يفعل شيئا ذاهلا.

والجواب، أنا نمنع وجود الدليل في هذه الصورة، وسند المنع ما يأتي من تخصيص جميع التأثير بالباري جل وتعالى فلا تخصيص إذن عند العبد مطلقا، وهو ظاهر.

قوله: "أَفْعالـهَا عُموماً..."[2] الخ، أي الاختيارية وغيرها، أو المذهول عنها وغيرها.

---

[1]- العمدة: 85 وتمام كلام السنوسي في الفقرة: «... فإن قلت ما ذكرتموه من أن تخصيص احد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون إلا بصفة الإرادة ينتقض عليكم بالمختار منا، فإنه يوقع أفعالا في زمن مخصوص على صفة مخصوصة وهو ذاهل عنها لا شعور له بها فضلا أن يقصد إليها ويريدها. والجواب أن كلامنا إنما هو في المختار الموجد للفعل، والمختار منا لا يوجد فعلا أصلا لا في حق نفسه ولا في حق غيره، وإنما الموجد للذات الحادثة وجميع أفعالها عموما هو الله جل وعلا...»

[2]- نفسه: 85.

قوله: "بَلْ هِيَ مِثْلَه"[1] أي مثل الفعل الواقع من العبد في المخلوقية، وإلا فهي فعل أيضا وإن لم تكن من فعل العبد.

قوله: "قَد يخلُق لِلعبْد شُعوراً بِذلكَ وَقَد لاَ..."[2] الخ، حاصله أن الفعل الواقع من العبد إما مقدور له أو مجبور عليه، وكلاهما إما مشعور به أو غير مشعور به، كحركة النائم هي مقدورة غير مشعور بها بناء على عدم تضاد النوم والقدرة، وسنذكر ما فيه أيضا في موضع أليق به إن شاء الله تعالى. والأفعال المذهول عنها كثيرة فهذه أربعة أقسام، ثم المشعور به المقدور إما مراد أم لا، وكل مراد فهو مشعور به.

{إقامة الدليل على استحالة الملزوم بدون اللازم}

قوله: "نَظْم الدَّلِيل..."[3] الخ، هو مبتدأ أو فعل ماض.

<و>[4] قوله: "مِنَ الاستِثْنَاء"[5] هو خبر أو متعلق به.

قوله: "وجود ممكن بعينه..."[6] الخ، نكتة: التقييد بالعين إن نفى الإرادة إنما يستلزم انتفاء التخصيص، بحيث لا يوجد ممكن بعينه بدلا عن مقابله الجائز إلا مع صفة الإرادة، أما مطلق الوجود فيكون مع التعليل أو الطبع عند الخصم.

قوله: "بُطلاَن اللاَّزِم"[7] اللازم هو عدم الاختصاص.

---

[1]- العمدة: 85.
[2]- نفسه: 85.
[3]- نفسه: 86.
[4]- سقطت من نسخة "ب".
[5]- العمدة: 86.
[6]- نفسه: 86.
[7]- نفسه: 86.

قوله: "فَبوَجْهينِ..." [1] الخ، هذا على أن ما ذكر في العقيدة دليل واحد، وأن قوله "فيلزم إما قدمك أو استمرار عدمك" معطوف بالفاء، ولما كان الوجه الأول وهو المشاهدة واضحا لم يتعرض له في العقيدة وتعرض للوجه الثاني فقط.

قوله: "مُحالٌ فِي حَقِّه" [2] أي ذات الممكن، لكن المحال الأول ذاتي والثاني عرضي يبينه ما بعده، وبه يعلم أن لفظ استمرار هو بالرفع عطفا على وجوب القدم لا بالجر عطفا على القدم.

قوله: "يُوجِب اسْتِمرَار العَدَم..." [3] الخ، أي يستلزمه ولا يريد الوجوب الذي هو مقابل الإمكان والامتناع وكذا الذي بعده.

قوله: "بِأحدِ الأَمرَيْن" [4] القدم أو استمرار العدم.

222 قوله: "بِتَعينِ أَحدهمَا..." [5] الخ، هذا خبر "إن" ولا تخلو هذه العبارة / عن قلق فلابد من تقدير رابط في جملة الخبر، ويمكن أن يجعل قوله "عند عدم الاختصاص" خبرا ويكون هذا الكلام استئنافا، ولو قال حينئذ لكن يتعين أو بتعين ونحو هذا كان أبين والله أعلم.

وبعد كتبي هذا رأيت في بعض النسخ المظنون بها الصحة "يتعين فيه أحدهما..." الخ مصرحا بالرابط الذي ذكرناه.

قوله: "مَا يَلزَم فِي عَدمِ الكُلِّ مِنْ حَيْث هُو كُل..." [6] الخ، أي ما يلزم من عدمه عدم الوجود والمقدار والصفة والزمان على الجملة لا ما يلزم عن عدم كل واحد منها، ولاشك أنها على الجملة يلزم عنها إما القدم أو استمرار العدم، بخلاف ما لو اعتبرت كل فرد منها فإنك لا تجد فيه

---

[1] – العمدة: 86.

[2] – نفسه: 86.

[3] – نفسه: 86.

[4] – نفسه: 86.

[5] – نفسه: 86. وردت في أصل العمدة: «يتعين فيه أحدهما».

[6] – نفسه: 86.

هذين اللازمين مطلقا، بل منها ما يوجدان فيه <معا>[1] كالزمان ومنها ما يتعين فيه استمرار العدم وهو ما سواه باعتبار أحد المقدار لغويا.

{بحث}

وهاهنا بحث، وهو أن عدم الكل من حيث هو كل يصدق بانعدام جزء منه، وحينئذ كلما فرضنا انعدام جزء من المجموع السابق لزم إما القدم أو استمرار العدم وهو ما فررنا منه بعينه.

ويجاب بأن المراد التعميم في الكل، من غير نظر إلى فرد بعينه، أو يقال كما اعتبر الكل في اللزوم يعتبر الكل في اللازم والمقصود واضح.

قوله: "أَحْسَنَ وَأَفْيَد"[2] أما كونه أفيد فلأنه دليل آخر،وأما كونه أحسن فلذلك أيضا، أو لأنه لما كان بيان بطلان التالي[3] السابق بالمشاهدة لم ينبغ ذكرها هي لوضوحها ولا ذكر غيرها لأنها أوضح فالاقتصار عليها أرجح.

قوله: "مَعطُوفا عَلَى الأَوَّل"[4] لا يخفى ما فيه من المسامحة، فإن العطف يكون على اللازم في الأول ضرورة أن المقدم واحد في الدليلين، وهو قوله "لو لم يكن مريدا" وهذا المقدم يلزم عليه لازمان، وبذلك يحصل الدليلان ويكون اللازمان في كلامه متعاطفين.

قوله: "لَو لَم يَكُن فَاعِلك مُريداً لَلزِم إمَّا قِدمُك أَو استِمرَار عَدمِك"[5] يصح أن نبني هذا القياس على الذي قبله مطوى النتيجة أو مذكورها فنقول: لو لم يكن فاعلك مريدا لما

1- سقطت من نسخة "ب".

2- العمدة: 86 وتمام كلام السنوسي: «... ويصح عطف قوله: فيلزم إما قدمك...الخ بالواو بدل الفاء وهو أحسن وأفيد، ويكون دليلا آخر مستقلا بنفسه معطوفا على الأول، ونظمه على هذا أن يقال: لو لم يكن فاعلك مريدا للزم إما قدمك أو استمرار عدمك».

3- وردت في نسخة "ب": الثاني.

4- العمدة: 86.

5- نفسه: 86.

اختصصت بوجود ولا مقدار...الخ، ولو لم تختص بالوجود والمقدار ...الخ لزم إما قدمك أو استمرار عدمك وبيانهما قد مر.

{صانع العالم ليس طبيعة أو علة وأدلة ذلك}

قوله: "يُستَدل أيْضا عَلى امتِنَاع أنْ يَكونَ صَانِع العَالَم ..."[1] الخ، لاشك أنه يكفي في الاستدلال على <انتفاء>[2] العلة والطبيعة الاستدلال على ثبوت الاختيار بالبرهان السابق، إذ لا زائد على هذه الثلاثة أعني العلة والطبيعة / والاختيار، فمتى ثبت واحد منها انتفى الباقيان على ما قرر في لوح المراد، بل ذلك البرهان السابق بعينه هو برهان على انتفاء العلة والطبيعة، لأن قولنا: لو لم يكن الصانع مريدا هو بمعنى قولنا: لو كان علة أو طبيعة ضرورة انحصار التأثير في الثلاثة. فمتى انتفى واحد ثبت كل من الباقيين لا بعينه لكن زاد الاستدلال إيضاحا. 223

قوله: "دُفعَة وَاحِدَة"[3] الدفعة بفتح الدال المرة، وبضمها الدفعة من المطر، والأول هو المراد هنا، وإنما استحال وجود المكنات كلها دفعة لأنه يستلزم اجتماع المتضادات في محل واحد، والمتناقضات والمترتبات كما لا يخفى وذلك باطل بالضرورة.

فإن قيل: على هذا لا يحتاج إلى ذكر لا نهاية العالم فإن الممكنات لو تناهت ووجدت دفعة بحيث يجتمع السابق واللاحق لزم المحال.

قلت: مراده أن يستدل بوجود من لا يتناهى ومن لازمه أيضا المحالات المذكورة.

---

[1]- العمدة: 87.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- العمدة: 88 وتمام كلام السنوسي في الفقرة: «لأن نسبة العلة والطبيعة إلى جميع الممكنات نسبة واحدة والممكنات لا نهاية لها فيلزم وجود جميعها دفعة، وهذا المحال في الحقيقة لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة بل يلزم أيضا في فرض حدوثهما».

قوله: "لاَ يَخْتَص لُزومُه بِفَرض قِدَم العِلَّة..."[1] الخ، التحقيق أنه مختص لأن فرض الحدوث يستلزم انتفاء مطلق الوجود للزوم التسلسل وذلك مستلزم انتفاء وجود ما لانهاية له.

والجواب أن ذلك بحسب الفرض، لكن عند من جعلهما حادثين لابد من فرضين، أحدهما حدوثهما الثاني وجودهما على تقدير عدم التسلسل. ولاشك أن اللازم حينئذ على القديمين لازم على الحادثين فلا فرق، غير أنه في الأوليين أوضح، ومن ثم صدر بهما المصنف قوله "ووجد الشرط" لو عبر ب"أو" لوافق ما قبله.

قوله: "وَإِنْ مَنعُوا التَّسلْسل فِي المَوانع..."[2] الخ، أنت خبير بأن التسلسل لازم في الموانع لا محيد عنه، وليس لهم أن يمنعوه إلا على طريق الفرض. نعم، لو كان استناد التأثير إلى فاعل مختار لانقطع التسلسل.

قوله: "حَوادِث العَالم"[3] أي أجزاء العالم الحادثة، وإذا كانت الأجزاء قديمة كان المجموع قديما، أو الإضافة للبيان، ولا يريد أن في العالم حوادث وغيرها، ويمكن أن يريد الاقتصار على ما يسلم الخصم حدوثه على ما مر تفصيله.

قوله: "نَقولُ فِي الشَّرطِ المُتأخِّر وُجودهُ"[4] يعني ولا يمكن دعوى قدمه لفرض طريانه، وحينئذ يصير كسائر العالم، وحينئذ لابد أن نقول إنما لم يوجد في الأزل لوجود مانع أو تخلف شرط فننقل الكلام إلى مانعه وإلى شرطه كما بينه بعد.

قوله: "المُحْدث عَلى أصلِهم طَبيعَة..."[5] الخ، هذا اللازم إنما يتجه عليهم لكونهم لا يقولون بتعدد الآلهة حتى يمكن أن يكون بعضها طبيعة وبعضها شيئا آخر فافهم.

---

[1]- العمدة: 88.

[2]- نفسه: 89 تمام قول السنوسي في الفقرة: «... فيلزم وجود حوادث لا أول لها وقد سبق برهان استحالته وإن منعوا التسلسل في الموانع وجعلوا لها مبدأ لزم قدم حوادث العالم لعرو الطبيعة المؤثرة فيها عن المانع أزلا...».

[3]- العمدة: 89.

[4]- نفسه: 89.

[5]- نفسه: 89.

224 / قوله: "مَا لَزِم أَوَّلا مِنَ التَّسلْسل..."[1] الخ، التسلسل اللازم في الشروط هو من باب دخول ما لا نهاية له في الوجود، بمعنى احتياج كل شرط إلى شرط يقارنه، بحيث تجتمع كلها في آن واحد، واللازم في الموانع الحادثة هو من باب حوادث لا أول لها، بمعنى أن الموانع تكون مرتبة في الماضي إلى غير نهاية بحيث يكون وجود كل حادث منها مسبوقا بارتفاع حادث قبله لا إلى أول، وهو خلاف ما لزم في الشروط هكذا[2] قرره المؤلف في شرح الوسطى[3].

قوله: "وَإِنَّما خَصصْت هَذا الجَوَاب..."[4] الخ، لا يخفى أن الذي يقابل الدليل إنما هو الاعتراض لا الجواب، فصواب العبارة هنا وفي قوله بعد "لا يتوهم عليه جواب" التعبير بلفظ الاعتراض لكن عبر هنا وفيما بعده بالجواب وفق ما في المتن وعبر في الشرح قبل هذا بالاعتراض وكل صحيح باعتبار، وذلك أن كلام المتكلم من حيث إنه استدلال على ثبوت الصانع المختار ونفي التعليل والطبع، يكون كلام الطبائعي عليه اعتراضا، ومن حيث إنه اعتراض على الطبائعي ورد عليه يكون كلام الطبائعي عليه جوابا.

{تركيب امتزاج العناصر وانحلالها واعتدالها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فساده عند السنوسي}

قوله: "إِنَّ امْتزَاج العَناصِر..."[5] الخ، هكذا في بعض النسخ، وفي بعضها [بلفظ][6] التركيب والمعنى واحد أو متقارب على ما سنفسر، والعناصر تقدم أنها هي الأربعة: النار والهواء

---

[1]- العمدة: 89.

[2]- وردت في نسخة "ب: كذا.

[3]- قارن بما ورد في شرح الوسطى: 156.

[4]- العمدة: 89.

[5]- العمدة: 89 تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة: «... وإذا عرفت أن تركيب امتزاج العناصر التي يذكرها الأطباء والطبائعيون وانحلالها واعتدالها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فساده ولا أن باعتدال الطبائع يكون صحة الجسم ولا أن بغلبة بعضها تكون الأمراض كما يزعمون، بل لو كان الجسم بسيطا لم يتركب إلا من نوع واحد لقبل من الكون والفساد عند أهل الحق والسنة ما يقبله عند تركيبه من الأنواع».

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

والماء والأرض، وإنما حصروها في هذه لما ذكروا من أن [كل][1] الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا في البسائط ما يشتمل على واحد فقط، ولم يمكن اجتماع الثلاثة والأربعة لما بين الحرارة والبرودة وكذا بين اليبوسة والرطوبة من تضاد، فتعين اجتماع اثنين منها في كل بسيط عنصري، فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار، والجامع بين الحرارة والرطوبة هو الهواء، والجامع بين البرودة والرطوبة هو الماء، والجامع بين البرودة واليبوسة هو الأرض.

وعلى هذا يقال العنصر إما حار أو بارد، وكلاهما إما يابس أو رطب، ويقال إما خفيف مطلق أو ثقيل مطلق، أو خفيف مضاف أو ثقيل مضاف، والتعويل في الحصر على الاستقراء، وامتزاج العناصر هو اجتماعها بحيث تحصل كيفية متوسطة متشابهة والتركيب أعم، وكذا الاختلاط، وقد يجعل مرادفا للامتزاج. كذا ذكره السعد عن الشفا.

/ قوله: "وَلاَ أَنَّ بِاعْتَدَالِ الطَّبائِع..."[2] الخ، لاشك أنه تكون الصحة عادة عند اعتدال الطبيعة، وتكون الأمراض عند انحرافها وغلبة بعضها على بعض، كما إذا غلبت على الإنسان مثلا الحرارة والبرودة أو اليبوسة مثلا، لكن ذلك بمحض خلق الله تعالى وإرادته لا تأثير لشيء من تلك الطبائع في شيء، وإنما هي أسباب عادية يربطها <الله>[3] بكيفيات مخصوصة إذا شاء، وإن شاء أن يخرق ذلك الرابط خرقه كسائر <الأمور>[4] العادية يوجد عندها الشيء لا بها، ومن ثم قدم المصنف المجرور في كلامه.

قوله: "بَسيطاً لَمْ يتَركَّب إلاَّ مِنْ نَوعٍ"[5] أي كأن يكون حارا فقط لا برودة فيه ولا يبوسة ولا رطوبة، وتقدم أن هذا عندهم لم يوجد، وكلام المصنف يحتمل إما أن يريد به أن يكون

---

[1] - سقطت من نسختي "أ" و"ج".
[2] - العمدة: 89.
[3] - سقطت من نسخة "ب".
[4] - سقطت من نسخة "ب".
[5] - العمدة: 89.

هكذا هو البسيط وأن قوله "لم يتركب الأمر" نوع وصف كاشف، فيكون أراد البساطة الحقيقية خلاف ما مر في البسائط العنصرية، ويحتمل أن يريد أن البسيط لو لم يتركب إلا من نوع واحد لقبل ما ذكر فيكون موافق لما مر.

لا يقال: ذكر التركيب والنوع الواحد متنافيان، لأنا نقول التركيب هو في ذات الجسم ولا ينافي أن تكون المادة شيئا واحدا كما لا يخفى.

قوله: "ظَلَّ ابْن سِينا..."[1] الخ، هو الحسن بن عبد الله بن سينا بسين مهملة مكسورة فمثناة تحتية ساكنة فنون فألف مقصورة، ضلله بمقتضى قوله: «ولو يكون الجسم منها واحدا ...» البيت، لا في أن الجسم مركب من العناصر المذكورة، فإن هذا لا ينكره المصنف، وقد استدل الفلاسفة على أن تركب المركبات العنصرية أي الحيوان والمعدن والنبات من هذه الأربعة وانحلالها إليها:

أما على التركيب، فبأنا نشاهد أنه إذا اجتمع الماء والتراب مع تحلل الهواء وفيضان حرارة الشمس حدث النبات ثم إنه يصير غذاء للحيوان، فيتأدى بحسب ما يرد عليه من الاستحالات والانقلابات إلى أن يتكون منه حيوان.

وأما على الانحلال، فبأنا إذا وضعنا مركبا في شيء وأوقدنا عليه نارا من شأنها تفريق المختلفات، تصاعد منه أجزاء هوائية وتقاطر أجزاء ما فيه وتبقى أجزاء أرضية، ومعلوم أنه لابد من أجزاء نارية تفيد طبخا ونضجا، وهذا وإن لم يكن فيه دليل ناهض لكن تسليم ما ذكروه بعد معرفة / الحق، وأن لا فعل لشيء إلا الله تعالى لا يضرنا شيئا[2]. 226

وقد قال صاحب[3] التدبيرات الإلهية استدلالا على ذلك بالنقل أيضا ما نصه: «وكما أن في العالم ترابا وماء وهواء ونارا ففي الإنسان ذلك بعينه، ومنها خلق جسمه، وقد نبه عليه الحكيم

---

[1]- العمدة: 90.

[2]- وردت في نسخة "ب": بشيء.

[3]- المقصود به محيي الدين ابن عربي الحاتمي صاحب كتاب التدبيرات الإلهية في المملكة الإنسانية.

سبحانه في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾[1]، ثم قال تعالى ﴿مِّنْ طِينٍ﴾[2]، وهو امتزاج الماء بالتراب، ثم قال جل اسمه: ﴿مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[3]، وهو المتغير الريح، وهو الجزء الهوائي الذي فيه، ثم قال: ﴿خَلَقَ الإنسَانَ مِن صَلْصَالٍ﴾[4]، وهو الجزء الناري. وهذه حكمة منه سبحانه ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾[5]»[6] انتهى.

واعلم أن ما ألزم المؤلف ابن سينا[7] يتجه بالنظر إلى ما يقتضيه لفظه من الملازمة وأنها عقلية، بقرينة تصحيحية لكلام بقراط الذاهب إلى ذلك، فالظاهر أنه أراد وفاقه وإلا فغير بعيد أن يريد اللازمة العادية فلا يلزمه شيء، وهذا أليق بتحسين الظن والتماس العذر لكل من أظهر الإسلام.

قوله: "وَنَهَجَ"[8] يقال نهج الطريق ونهج سبيل فلان إذا سلكه، وهو بفتح الهاء.

---

[1]- غافر: 67 ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

[2]- الأنعام: 2 ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾.

[3]- الحجر: 26 ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾.

[4]- الرحمن: 14 ﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾.

[5]- الروم: 54 ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾

[6]- نص منقول من التدبيرات الإلهية في التمهيد: 109.

[7]- جاء في طرة نسخة "ب" ص:166 تعليقا على كلام السنوسي ما نصه: «قلت: قوله «ولقد ضل... الخ» هذا كله على أن لها تأثيرا، وذكر ابن رشد الحفيد في شرح الأرجوزة أن معنى قوله «وقول بقراط» بها أي بعددها، وأنها أربعة فقط، وقوله «دليله» من تمام كلام بقراط فلا ضلال فيه والله أعلم».

[8]- العمدة: 90، تمام كلام السنوسي في الفقرة: «ولقد ضل ابن سينا وكذب ونهج منهج الطبائعيين مع ادعائه الإسلام وتستره بظاهره في الدين حيث يقول في رسالته الطبية:

وقول بقراط بها صحيح	❖❖	ماء ونار وثرى وريح
دليله في ذاك أن الجسما	❖❖	إذا توى عاد إليها رغما
ولو يكون الجسم منها واحدا	❖❖	لم تر بالآلام حيا فاسدا»

قوله: "وَقَوْل بُقْراط بِهَا صَحِيح"[1] الضمير في "بها" عائد على الأركان المذكورة في البيت قبله، وهو قوله: «أما الطبيعيات فالأركان تقوم من مزاجها الأبدان، وقوله ماء ونار...الخ تفسير للأركان.

قوله: "إذا توي"[2] يقال توي بالمثناة الفوقانية وكسر الواو تَوِي كعمي عمى إذا هلك، وكأن الراجز فتح العين على اللغة المعروفة.

قوله: "رغما"[3] الرغم مثلث الراء: الكره، يقال رغمه بكسر الغين وفتحها رغما ومرغمة كرهه.

{لا تأثير للكيفية ولا للصورة ولا للمادة وإنما التأثير للواحد القهار عند اليوسي}

قوله: "لِحُصول الأَنْواعِ المُخْتلِفَة..."[4] الخ، تقدم ذكر العناصر الأربعة عند الفلاسفة، وقد يطلق العنصر ويراد به أصل الشيء مطلقا كما هو في اللغة، فعناصر المركبات هي موادها كالشراب المركب من الخل والعسل، ولاشك أنه إذا تركبا تذهب كيفية كل منهما، فتذهب حموضة الخل وحلاوة العسل وتحدث كيفية ثالثة، وهذا معنى الامتزاج، وتلك الكيفية الحادثة عن الخل والعسل تباين غيرها من الكيفيات الحادثة عن الأشربة [الأخرى][5] مثل العسل والسمن، والعسل والسكر بالنوع، كتباين الإنسان والفرس وأفرادها أيضا متباينة بالشخص، بمعنى أن كيفية هذا الشراب بعينه متباينة لكيفية ذلك الآخر، وإن كان الجميع من الخل والعسل كتباين / زيد وعمرو، وإن كان الجميع إنسانا، وهذا معنى قول المصنف: «الأنواع المختلفة والأشخاص المتباينة». 227

قوله: "سورَة"[6] هو بفتح السين: المرة في الشراب والشدة في البرد.

---

[1]- العمدة: 90.

[2]- نفسه: 90.

[3]- نفسه: 90.

[4]- نفسه: 90.

[5]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[6]- العمدة: 90.

قوله: "تَأْثِير إِحْدى الكَيْفيَتيْن..."[1] الخ، هذا مذهب الأطباء، وذلك أن العناصر إذا امتزجت فالمؤثر والمتأثر عند الأطباء هي الكيفيات الأربع السابقة، إذ لا ثبات عندهم للصور النوعية.

وأما الفلاسفة فلما أثبتوا الصور قالوا: المؤثر والمتأثر هي الصور بواسطة الكيفيات،واستدل الفلاسفة على ذلك، أما على أن الفاعل هو الصورة فلأنه لا يجوز أن يكون هو المادة إذ شأنها القبول والانفعال ولا الكيفية، لأن الكيفيتين لو تفاعلتا إن كسرت كل واحدة منهما سورة الأخرى فإما معا فيلزم أن يكون الشيء مغلوبا عن شيء حالة كونه غالبا عليه، وهو محال.

وأما على التعاقب بأن تكسر إحداهما سورة الأخرى ثم تنكسر عنها فيلزم أن يكون المغلوب عن الشيء غالبا عليه، والغالب على الشيء مغلوبا عنه، وذلك أن المنكسر عندما كان قويا لم يقو على كسر الآخر، فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا محال.

وأما على أنه بواسطة الكيفية، فلأن منشأ الكسر والانكسار التضاد [والتضاد][2] في الكيفيات واعترض بأن هذا مشترك الإلزام، لأن الفعل إذا كان يتوسط الكيفيتين يلزم عليه أيضا اجتماع الغالبية والمغلوبية في المعية وفي التعاقب على التفصيل السابق ولا فرق.

قلت: وحينئذ يبطل مذهب الفريقين ويتعين أن لا تأثير للكيفية ولا للصورة ولا للمادة، وإنما التأثير للواحد القهار، وما أشبه هؤلاء بمن قال الله تعالى فيهم: ﴿قَالَتِ اليَهُودُ لَيۡسَتِ النَّصَارَى عَلَىٰ شَيۡءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيۡسَتِ اليَهُودُ عَلَى شَيۡءٍ﴾[3].

{مما يبطل مذهب الفلاسفة القائلين بالتعليل النافين عن الصانع الاختيار والإرادة}

قوله: "مَا بَال الأَفْلاكِ وَقَفَت عَلَى عَدَد مَخْصوصٍ..."[4] الخ، زعموا أن الأفلاك تسعة، سبعة للكواكب السيارة أعني: القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل على

---

[1] - العمدة: 90.

[2] - سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[3] - البقرة: 113 ﴿وَقالَتِ اليَهُودُ لَيۡسَتِ النَّصَارَى عَلَىٰ شَيۡءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيۡسَتِ الۡيَهُودُ عَلَى شَيۡءٍ وَهُمۡ يَتۡلُونَ الۡكِتَابَ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعۡلَمُونَ مِثۡلَ قَوۡلِهِمۡ فَاللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ الۡقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ﴾.

[4] - العمدة: 91.

هذا الترتيب[1]، وزحل هو الأعلى وفوقه الثامن وهو لسائر الكواكب ويسمى فلك الثوابت، وفوقه الفلك التاسع المسمى بالأطلس ولا كوكب فيه.

وقالوا: إنه هو المحرك لما سواه من الأفلاك، لأنه محيط بها وحركته أسرع الحركات، 228 لأنه يقطع الدورة، وهي ثلاثمائة وستون درجة في اليوم والليلة، وهي / معنى الحركة اليومية. وأما القمر فيقطعها في الشهر والشمس أثقل من القمر تقطعها في السنة، وزحل أثقل من ذلك يقطعها في <كل>[2] ثلاثين سنة، والمشتري في اثني عشرة سنة، وفلك الثوابت في ست[3] وثلاثين ألف سنة على ما فصل في علم الهيئة[4].

وقالوا: إن حركة المحيط من المشرق إلى المغرب، وحركة الشمس والقمر من المغرب إلى المشرق وما نشاهد فيهما[5] إنما هو من جري المحيط بهما على القهقرا قسرا وحركة الخمسة الأخرى المتحيزة مختلفة.

قوله: "أَطْلَس مِنَ الكَواكِب"[6] الأطلس لغة الأسود وكأنه ضمن أطلس معنى متجرد أو عار فعداه ب"من" أو على حذف مضاف، أي أطلس من عدم الكواكب، و"الشمالي" بكسر الشين و"الجنوبي" بفتح الجيم، و"سَمتُ الرؤوس" بفتح السين وسمت الشيء في اللغة قصده.

قوله: "مِمَّا تَعبَ فِي تَعلُّمِهِ"[7] يعني أنهم تعبوا في تعلم الحكمة حتى أتقنوا البراهين ثم لم ينتفعوا بذلك، والعياذ بالله، وصاروا يعتمدون في إثبات المطالب اليقينية على الخطابيات التي لا

---

[1]- في نسخة "ب": لم يحترم هذا الترتيب بل بين هذه الكواكب السيارة تقديم وتأخير.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- وردت في نسخة "ب": ستة.

[4]- راجع تعريف علم الهيئة في قانون اليوسي بتحقيقنا ص: 153.

[5]- وردت في نسخة ب: فيها.

[6]- العمدة: 91.

[7]- نفسه: 91.

تغني من الحق شيئا. قال ابن التلمساني: «فصاروا كمن يعرف صناعة[1] العروض ولا بضاعة[2] له في الشعر».

قوله: "يَهذُوا"[3] يقال: هذى يهذي كبنى يبني، بذال معجمة إذا تكلم بغير معقول لمرض ونحوه، ويقال أيضا هدى يهدوا في الكلام واوي، والمصنف أتى بالفعل من الواوي وبالمصدر من اليائي.

قوله: "فِي الأَجْسَام وَالنَّباتِ"[4] كأنه عطف خاص على عام.

قوله: "جَاهلاً بِمعْنى الدِّلالَة..."[5] الخ، ظاهره أنه لا يلزمه شيء أكثر من أنه جاهل بالدلالة، وهذا هو الذي جعله المصنف من أصول الكفر، من حيث إن معتقده يؤديه إلى إنكار خوارق العادة كالمعجزة والقيامة والبعث والحشر وغير ذلك، مما إنكاره كفر وقد أوضح ذلك في المقدمات.

قوله: "وَالأَظْهَر أَنَّهُم كَافِرُون"[6] تقدم أن القرافي صحح أنهم غير كافرين[7]، واختار المؤلف في غير هذا الكتاب الوقف.

{الكلام في صفة العلم}

قوله: "وَمَن جَوَّز صُدورَ تِلْك العَجائِب..."[8] الخ، هذا[9] إشارة إلى الاعتراض على الدليل المذكور، وقد ذكر الفهري عليه ثلاثة أسئلة:

أحدها: قالوا ما تعنون بكون الفعل محكما متقنا، أتعنون به أنه موافق للمصلحة والمنفعة أو أنه مستحسن في العرف أو أمرا ثالثا؟ فإن أردتم الأول فهل تريدون أنه مصلحة له منفعة من

---

[1]- وردت في نسخة "ب": صنعة.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": طبع.

[3]- العمدة: 91.

[4]- نفسه: 92.

[5]- نفسه: 92.

[6]- نفسه: 92.

[7]- راجع أقسام الجهل حيث ورد قول القرافي في الجزء الأول ص: 296-297.

[8]- العمدة: 92.

[9]- وردت في نسخة "ب": هو.

كل الوجوه أو من بعضها؟ فإن أردتم الأول فممنوع، وإن أردتم الثاني فلا نسلم دلالة ذلك على العلم فإن / فعل الساهي والغافل والنائم ومن لا تمييز له قد لا ينفك عن مثل ذلك مع كونهم غير عالمين بأفعالهم. وإن عنيتم بالإحكام كونه مستحسنا، فإن أردتم أنه مستحسن من كل الوجوه فممنوع.وإن أردتم من بعض الوجوه فلا نسلم دلالته على العلم كما مر. وإن أردتم معنى ثالثا فلابد من إفادة تصوره لنحكم عليه. 229

الثاني: أن الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم مرة ولا دليل[1] على علمه، فإذا جاز وجوده منه مرة من غير دلالة جاز وجوده منه ثانيا وثالثا ورابعا لأن الأشياء المتماثلة حكمها واحد، وحينئذ لا تبقى له دلالة على العلم.

الثالث: النقض بما يتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها إلا المهندسون، وذلك كثير من أفعال الحيوانات مع أنها ليست عالمة.

وأجاب عن الأول: بأنا نعني بالإحكام في العالم ما فيه من الترتيب العجيب والتأليف اللطيف الغريب، ووضع كل شيء منه على كيفية ونظام يباين نظام غيره ومقداره، بحيث يفيد ما يحتاج إليه في تأدية مقصوده. ومفهوم الإحكام معروف بالضرورة، وهو معلوم للعقلاء بالضرورة في كل الصنائع كالكتابة والبناء وغيرهما. فإن من شاهد خطا قد استقامت سطوره وضاهى صعوده صدوره لم تشبه راؤه نونه وأشرق قرطاسه وأظهر أنفاسه[2] واستوت نسبته وساوى كل حرف نظيره، ونازع في كون كاتبه عالما بالكتابة، كان معاندا وللحق جاحدا.

وكذلك إذا نظر في خلق السماوات والأرض كما أرشد الحق سبحانه بقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ﴾[3] الآية، وقال: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾[4]، وقال: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾[5]. وكذا

---

[1]- وردت بدلها في نسخة "ب": ولا يدل.

[2]- في نسخة "ب" وردت: لما شده.

[3]- سورة ق: 6 ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾.

[4]- الأنعام: 96 ﴿فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾.

[5]- يس: 39 ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾.

إذا نظر إلى ما في الإنسان من عجائب الصنع والتركيب على ما يفصل في كتب التشريح، ومنافع الأعضاء وما يشمله من اللطائف الظاهرة والباطنة على ما يطول ذكره، وبالإشارة يفهم[1] الألباء.
والجواب عن الثاني والثالث في كلام المصنف.

قوله: "يُروَى"[2] هو بضم الياء.

قوله: "خِلاَف الحِس وَالعَادَة وَالعَقْل"[3] جمع بين هذه الثلاثة لأنها منشأ العلم الحادث، ومن أنكر مقتضاها خرج عن طور العقلاء وهي على التوزيع في ما مثل به، فالعقل راجع إلى الإنتاج، والحس والعادة راجعان إلى الخبر، والإرواء بمعنى أن العادة / جارية بأن خبر الكثير يفيد العلم والماء الكثير يروي الإنسان يجد في نفسه العلم والري عند ذلك، ويصح رجوع الجميع إلى الجميع، على أن النتيجة عادية وذلك كله ظاهر.

قوله: "إلاَّ المُهنْدسونَ"[4] هم أهل علم الهندسة، وهي العلم الباحث عن أحوال المقدار وهوي أحد أنواع العلم الرياضي، والمهندس لغة هو مقرر مجاري القنا حيث تحفر، والاسم الهندسة. قال في القاموس: مشتق من الهنداز معرب انداز فأبدلت الزاي سينا إذ ليس في كلامهم دال بعدها زاي.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": يكتفي.

[2]- العمدة: 93. تمام كلام السنوسي في الفقرة وما بعدها: «وإذا لم يرو قليل الماء فلا يروى كثيره، وإذا لم تنتج المقدمة الواحدة والعادة والعقل لم تنتج المقدمتان والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل، فإن قيل ينتقض هذا الدليل بما تتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها إلا المهندسون واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قربه من شكل الدائرة القريب من شكل النحلة والأمن معه من فرج تبقى بين الأشكال ضائعة لغير فائدة».

[3]- العمدة: 93.

[4]- نفسه: 93.

قوله: "مِنَ شَكْلِ النَّحْلَةِ"[1] أي لأن النحلة مستديرة الشكل فيناسبها بيت مستدير الشكل، وإنما عبر بالقرب لأن النحلة ليست دائرة حقيقية لاشتمالها على بعض الطول ولكنها قريبة منها والله أعلم.

قوله: "وَالأَمْن مَعَه..."[2] الخ، هو بالرفع عطفا على "قربه"، والفائدة الثانية قريبة من الأولى.

قوله: "وَلاَ كَسْب مِنْ غَيْر تَأْثِير..."[3] الخ، أي لأن ذلك الفعل خارج عن محل قدرتها كما أشار إليه قوله «من جملة ما يدل على عظيم علمه» أي خلقه تعالى ذلك الأمر الغريب مما يدل على أنه عالم به لدلالة الإتقان على العلم أو لتوقف التخصيص على العلم.

قوله: "وَلَوْ سَلَّمنا أَنَّه مَن فعلَها..."[4] الخ، يحتمل أن يريد تسليم أنه من فعلها اختراعا على سبيل الفرض أو أنه فعلها كسبا والأول أظهر.

قوله: "لِمَنْ لَيْس أهلاً لِمُطلَق العِلْم..."[5] الخ، أي كالنحلة والنملة المذكورتين وعبر ب«من» لأجل الإبهام والعموم أو لسوق ذلك في مساوق دون العلم.

قوله: "عَلَى شَرَفِ عِلْمِهِ..."[6] الخ، لا كبير مناسبة بين خلقه ما ذكر وتعليمه وبين شرف علمه حتى يدل عليه، وإنما يدل على باهر قدرته تعالى بحيث لا يتعاصى عنه فعل ما. نعم يدل أيضا على العلم كما مر آنفا ولعل هذا هو المقصود.

---

[1]- العمدة: 93.

[2]- نفسه: 93.

[3]- نفسه: 94.

[4]- نفسه: 94.

[5]- نفسه: 94.

[6]- نفسه: 94.

قوله: "سوَى أنَّ الأكْوان خصَّصت الجَواهِر..."[1] الخ، الأكوان جمع كون، والكون هو حصول الجرم في المكان على ما مر فأراد[2] أن معنى الإحكام هو حصول جوهر بجانب جوهر، وكل جوهر حصل بجانب[3] [مفرد][4] فقد اختص بذلك الحيز، والمخصص له بذلك هو الكون، أي حصوله فيه، وعبارة المقترح «ورأى –يعني الإمام– أنه لا معنى للإحكام إلا أن يكون عبارة عن وجود جوهر بجانب جوهر، وذلك يؤدي إلى أكوان خصصت الجواهر بأحيازها حتى انتظمت منه خطوط مستقيمة ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على / العلم دون سائر المعاني» انتهى.

وهذا أصرح بالمقصود، ثم إذا التقى جوهران فأكثر، انتظم من ذلك خط إذ لا خط في الجوهر الواحد ضرورة أن الخط هو المقدار القابل للقسمة في جهة، فتبين أن الأكوان خصصت الجواهر بأحيازها حتى انتظم من ذلك خطوط. وذكر الاستقامة إما فرض مثال أو لمراعاة الأحكام.

ثم إن الكون معنى من المعاني ولا خصوصية لخلق الله تعالى هذا المعنى بالدلالة على العلم دون سائر المعاني كالحركة[5] والسكون والمتى والطعوم والألوان مثلا، وهذا معنى قوله «ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم» أي لا اختصاص لها بالدلالة دون سائر المعاني كما في عبارة المقترح.

قوله: "تَخْصِيص الجَواهِر بِأكوَان"[6] أي تخصيصها بأحياز بسبب أكوان، فحذف المخصوص به وهو الحيز وذكر سببه وهو الكون، فالباء الداخلة على أكوان سببية كما قررنا وبهذا

1- العمدة: 94.

2- وردت في نسختي "أ" و"ج": فأورد.

3- وردت في نسختي "أ" و"ج": في جانب.

4- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

5- وردت في نسخة "ب": الحركات.

6- العمدة: 94 وتمام كلام السنوسي: «... وقد ضعف إمام الحرمين في البرهان دلالة الإحكام على العلم، وقال: لا معنى للإحكام سوى أن الأكوان خصصت الجواهر بأحياز حتى انتظم فيها خطوط مستقيمة، ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم، وإنما الكلام مع الخصم بعد تسليم كونه صانعا مختارا، والاختيار دليل كونه عالما: واعترض عليه شرف الدين التلمساني «بأن الإحكام لا نسلم رجوعه إلى مجرد تخصيص الجواهر بأكوان، بل هو=

يطابق العبارة السابقة وهو أن الأكوان خصصت الجواهر بأحياز، لكن قوله بعد يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات قد يخالفه لأن عطف الكيفية على الكون يؤذن أنه مخصوص به لا سبب، ويقبح أن يكون العطف على مقدر وهو الأحياز، ويمكن أن يراد بالكون في هذا الآخر الحيز نفسه أو يراد الكون بالمعنى الأول على أنه وصف مختص به، تأمل.

{الاستدلال على كونه جل وعلا عالما بوجهين: الإحكام والاختيار}

قوله: "وَالاخْتِيار دَليلُ كَوْنِه عَالماً"[1] أي لأن الاختيار يقتضي القصد، والقصد إلى الشيء دون العلم به محال كما مر غير مرة، وهو ظاهر.

قوله: "وَإِنْ كَان مُتْبجاً"[2] أي وإن كان الفعل متبجا أي غير محكم، والثبج لغة اضطراب الكلام وتعمية الخط وترك بيانه، بمعنى أن الفعل مطلقا محكما كان أو متبجا يدل على علم فاعله، لأن وقوعه يستلزم اختصاصه بإحدى المتقابلات الست، والتخصيص وهو القصد إلى الشيء بدون العلم به محال كما مر، لكن إذا دل الفعل مطلقا على العلم كانت دلالة الإحكام أولى وأحرى، ويظهر من هذا الكلام أن من الفعل محكما وغيره، والذي يصح أن أفعال الله تعالى محكمة كاملها وناقصها مستحسنها ومستقبحها، لأنها كلها واقعة على طبق ما أريد منها وانظر شرح الجزائري للمصنف فله كلام بديع في هذا المعنى.

قوله: "لِئَلاّ[3] يتَصوَّر مِنَ الله تَعالَى بِنَاء عَلى ذَلِك الاحْتمَال وُقُوع ذَلِك..."[4] الخ، وقوع فاعل يتصور أي لئلا يتصور من الله تعالى وقوع / 232 ذلك على خلاف ما هو

=يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات خاصة، وضرب من الصفات والأعراض على مقدار ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ ثم دلالة غير الإحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وإن كان متبجا لا يمنع الإحكام وأوضح لأنه يدل على العلم بالضرورة، والاختيار يدل عليه بالنظر» انتهى.

1- العمدة: 94.

2- نفسه: 94.

3- وردت في العمدة: فلا.

4- العمدة: 95.

عليه بناء على ذلك الاحتمال وهو العقد[1] والظن، وعبارة ابن التلمساني: «ولا يتصور القصد[2] من الله تعالى إلا مع العلم بالمقصود وإن كان يتصور من الحادث مع العقد[3] والظن والوهم، فلا يتصور من الله تعالى بناء على ذلك لاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه».

أي لاحتمال وقوع المعتقد أو المظنون أو الموهوم على خلاف ما هو عليه في الخارج، فيكون جهلا والجهل على الله تعالى محال، وتجويز المحال محال. أو لاحتمال وقوع ذلك الخارج على خلاف العقد أو الظن وهو إشارة إلى دفع اعتراض، وهو أن الاختيار الذي تستدلون به إنما ينتج به أنه لابد من الشعور والمدعى أخص من ذلك، وهو أنه لابد من العلم ولم ينتجه الدليل.

وجوابه أن الشعور إنما يكفي في الحادث، وأما في القديم فلا، لما تقدم من الاحتمال، أو لأن الجهل المحض مسلم استحالته، وكل من الشك والظن والوهم والعقد يحتمل عدم المطابقة فيكون جهلا، وكل ما يؤدي إلى تطرق المحال في حق الباري ممتنع كما سيأتي في الوحدانية وغيرها.

قوله: "وَلَما كَانَت المَاهِيات المُطلَقات..."[4] الخ، يعني أن الحقائق لا وجود لها إلا في الأذهان ولا تتحقق في الخارج إلا في ضمن أفرادها، مثلا الإنسانية لا وجود لها في الخارج إلا في أفرادها كزيد وعمرو وغيرهما من الأشخاص، ومعنى وجود الحقيقة في الخارج عروضها للأفراد الخارجية، وأما ما يقال من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بمعنى أنه جزء هذا الموجود في الخارج، بناء على أن الشخص عبارة عن الماهية مع قيد التشخص وجزء الموجود موجود فهو ضعيف عند المحققين، إذ لا يسلم أنه جزء خارج من الشخص بل ذهني، ولأنه لو كان خارجيا وهو معنى واحد لزم اتصافه بصفات متضادة، ووجوده في زمان واحد في أمكنة متعددة، وهو محال.

وبالجملة، فالحقيقة الذهنية يستحيل إيجادها خارجا لاستحالة وجودها فيه، وإنما توجد أفرادها وكل فرد يوجد مفتقرا إلى أمور بها يكون شخصا، كوجود خارجي بدلا عن العدم

1- وردت في نسخة "ب": العقد.
2- وردت في نسخة "ب": العلم.
3- بدل العقد وردت في العمدة: القصد.
4- العمدة: 95.

ومقدار وصفة ووضع بدلا عن مقابلاتها، وكذا إلى زمان ومكان وجهة وغير ذلك، وكل أمر من هذه 233 الأمور يستحيل اختصاصه به بدلا عن مقابله بغير مخصص، / فلابد إذن لها من مخصص يقصد إيقاعها، والقصد إليها بدون العلم بها محال، فتبين أن صانعها وهو الباري تبارك وتعالى يعلم جميع تفاصيلها، ويستحيل أن يكون علمه تبارك وتعالى مخصوصا بالكليات كما تزعم الفلاسفة، إذ لو كان تعالى [لا][1] يعلم إلا الكليات لزم ألا يبرز شيئا من هذا العالم إلى الوجود لا كلي[2] منه ولا جزئي[3]. أما الكلي فلعدم صحة وجوده خارجا ضرورة تنافي الكلية والخارجية، وأما الجزئي فلعدم علمه به على هذا الفرض والمشاهدة قاضية ببطلان ذلك.

{قدماء الفلاسفة لا يصفون الله تعالى بالعلم أصلا}

واعلم أن قدماء الفلاسفة لا يصفون الله تعالى بالعلم أصلا، لاعتقادهم أنه فاعل بالذات كما مر غير مرة، وأما متأخروهم من فلاسفة الإسلام، الحاقنين دماءهم بإظهار[4] الإسلام، فيقولون إن الله عالم لما لم يسعهم إنكار النصوص الشرعية، لكن يحملون العلم على غير حقيقته ويلبسون بإطلاقه وهم النافون لعلمه تعالى بالجزئيات لوجهين:

أحدهما: أن الجزئيات تتبدل وتتغير، وتغيرها يوجب العلم بها وذلك يوجب طريان التغيير على الواجب لذاته.

ثانيهما: أن معنى العلم بالجزئي، انطباع صورته أو مثاله في النفس، والصورة مركبة، ولا ينطبع المركب إلا في المركب، والواجب لذاته غير مركب.

قال شرف الدين الفهري: «وقولهم: إنه عالم بالكليات لا غير وإن اختلفت عباراتهم في التعبير عنه، يرجع إلى أنه يعلم ذاته التي هي مبدأ لجميع المكنات، فلعلمه بها من هذا الوجه

---

[1]- سقطت من نسختي: "أ" و"ج".

[2]- الكلي: هو اللفظ الذي لا يمنع صدقه على أكثر من واحد، لأنه يشترك في معناه لأنه يشترك في معنى أفراد كثر لوجوده صفة مشتركة أو أكثر في هؤلاء الأفراد، بحيث يصح حمله على كل فرد منهم.

[3]- الجزئي هو الذي يشير إلى شيء واحد معين غير قابل للانقسام.

[4]- وردت في نسخة "ب": بظهور.

يكون عالما بجميع الممكنات من هذا الوجه لا أن الممكنات بخصوصاتها معلومة له، وفسروا معنى كونه عالما بذاته بأن ذاته غير محجوبة عنه، لأن الحجاب هو المادة وعلائقها ولا مادة لذاته.

-قال:- وقد أقمنا الدليل على أنه فاعل بالاختيار، وبينا أن الأفعال مختصة بوجوه من الإمكان وكلها من أثر الاختيار، ولا يصح ذلك إلا مع كون فاعلها عالما بها، وسنبين أن تغيير المعلوم في نفسه لا يقتضي تغيرا في العلم الأزلي، فإنه تعالى يعلم أحوال الممكن في أزله على ما هو عليه وعلى ما يكون في كل وقت، فلا يتجرد شيء من العلم، والواقع مطابق لما علمه. ورد العلم بالشيء إلى انطباع الصورة محال، فإن العلم كما يتعلق بالموجودات يتعلق بالمعدوم والشاهد والغائب ولا صورة / للمعدوم». 234

وقال في موضع آخر مقررا لقول الفلاسفة ما نصه: «ولا يجوز أن يكون الله تعالى عالما بهذه المتغيرات مع تغييرها حتى يعلمها تارة موجودة وتارة معدومة، ولكل من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا تبقى واحدة من الصورتين مع وجود الأخرى، فيكون واجب الوجود متغير الذات بل هو إنما يعلم كل شيء علما كليا فعليا لا انفعاليا. قالوا: ومع ذلك لا يعزب عنه شخص بهذا الاعتبار ولا يتغير المعلوم وما يتعلق بأمر معين من حيث هو معين شخصي حتى لو زال الشخص زال علمه. قالوا: وهذا كمن عرف أن القمر إذا اجتمع مع الذنب في برج واحد وكانت الشمس في برج تقابله وقع كسوف القمر فعلمه بهذا من هذا الوجه لا يتغير بحدوث الخسوف، فكذلك كل علم كلي ثم الجزئي يندرج تحت الكلي على سبيل التضمن فيصير الكل معلوما على هذا الطريق.

فمن قال منهم إنه لا يعلم إلا ذاته، أراد أنه يعلم أنها مبدأ وعلمه ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه، ومن قال منهم إنه يعلم الكليات دون الجزئيات أراد به ما قررنا آنفا، ومن قال منهم إنه يعلم الكليات والجزئيات أراد الكليات مقصودا والجزئيات ضمنا، أي يعلم ذاته مبدأ وما يصدر عنه إلا أن ذلك على وجه» انتهى.

وقد تضمن هذا الكلام أنهم على ثلاثة مذاهب: قيل لا يعلم إلا ذاته، وقيل يعلم الكليات فقط، وقيل الكليات والجزئيات بحسب القصد والتضمن، وهي كلها متقاربة وفسادها جميعا معلوم

مما مر، وقد ذكر الفخر في المعالم[1] أوجها أخرى في الرد عليهم لا نطيل بها، وخالف في صفة العلم طوائف أخرى وسنشير إلى ذلك فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

{ما ذهب إليه أهل الحق من علم الله تعالى الإحاطي هو الحق ولا يصح غيره}

والذي ذهب إليه أهل الحق ولا يصح غيره، أن علمه تعالى قديم متعلق بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات، الكليات والجزئيات، إلا أن بعض الأئمة ذكر أنه هل يقال إن الله تعالى يعلم الأشياء جملة وتفصيلا، أو لا يقال جملة وإنما يقال تفصيلا لما يوهمه لفظ الإجمال من المماثلة، هكذا كنا نسمع من بعض أشياخنا، وأحسبني سمعت نحوه في كلام ابن خليل السكوني[2] والله تعالى أعلم.

وبعد كتبي هذا رأيت [كلام][3] الشيخ زروق في شرح عقيدة الغزالي بعد أن ذكر كلام الحجاجية حيث يقول:

علم الله الواحد القيوم ❖ ليس كمثل سائر العلوم

235 / لأنه ليست له بداية ❖ ولا لمعلوماته نهاية

وعلمه لها على التفصيل ❖ لا عن ضرورة ولا دليل

وقال إنه نبه بالبيت الأخير على من يقول يعلم الأشياء جملة وتفصيلا، لأن ذلك لا يصح، وإنما يقال يعلمها تفصيلا لمنافاة الجملة التفصيل كما قال بعده:

والعلم بالشيء على التجميل ❖ يلازم السهو على التفصيل

كالعلم بالأرض وبالسماء ❖ والسهو عن كيفية الأجزاء

---

[1]- راجع إنكار الفلاسفة كونه تعالى عالما بالجزئيات في كتاب معالم أصول الدين ص: 51 وما بعدها.

[2]- السكوني هذا ينتمي إلى عائلة اشتهرت بالعلم أصلها من إشبيلية حيث درس ثم انتقل إلى المغرب الأقصى قبل لأن يحط الرحال نهائيا بتونس. ومن عني بعائلة آل السكوني الباحث سعد غراب, للسكوني مؤلفات تدل على رسوخ قدمه في علم الكلام منها "شرح منظومة الضرير في التوحيد"، و"أربعون مسألة في أصول الدين"، و"التمييز بين ما أودعه الزمخشري في تفسيره". مقدمة تحقيق عيون المناظرات لسعد غراب ص: 121، ومقدمة تحقيق أربعون مسألة في أصول الدين ص: 11 وما بعدها ليوسف أحنانا.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

ثم قال: وهذا نبه عليه القاضي في الهداية[1] ونقله ابن خليل وشنع على القائلين بالجمع في التعبير، وهي مسألة مغفولة ولعل إليها أشار المؤلف -يعني الغزالي- بقوله «يعلم دبيب النملة السرداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء» انتهى الغرض منه.

قلت: ولا يظهر محذور في التعبير بالجملة إذا قرنت بذكر التفصيل والله أعلم.

وقال في المواقف: «العلم الإجمالي هل يثبت لله تعالى أم لا؟، جوزه القاضي والمعتزلة، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم، والحق أنه إن اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى، وإلا فلا يمتنع. فإن قيل: فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو الإجمالي. قلنا: نعم وهو العلم المقرون بالجهل. وبالجملة فالمنفي عنه هو القيد، أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب في أصل العلم»[2].

{إمداد الله تعالى للإنسان بالمنافع التي تحفظ عليه أجزاء بدنه}

قوله: "وَإِمْدادِه"[3] يقال مده بكذا وأمده بمعنى.

قوله: "جَسَد الإِنسَان مُركَّب..."[4] الخ، أي وكذا غير الإنسان من سائر المركبات كالمعدن والنبات، لكن التركيب في ذلك كله ليس على طريقة الأطباء والفلاسفة كما تقدمت الإشارة إليه، وإنما خص جسد الإنسان بالذكر ليشير إلى ما فيه من الدقائق وأنه أقرب إلى الإنسان.

1- عنوان هذا الكتاب بالكامل هو "هداية المسترشدين" للباقلاني ذكره في كتابه التمهيد، وأشار إليه أبو المظفر الإسفراييني في التبصير في الدين، كما ذكره ابن تيمية في رسالة الفرقان بين الحق والباطل، ونسبه إليه القاضي عياض في الترجمة التي عقدها للإمام الباقلاني في ترتيب المدارك، مع ذكر كتبه التي نقلها عن خط شيخه القاضي أبي علي الصدفي.

2- قارن بما ورد في المواقف في علم الكلام ص: 144 لعضد الدين الإيجي.

3- العمدة: 95.

4- نفسه: 95.

قوله: "مِنَ العَضَلاَت وَالعَصَب"[1] العضلة بفتحتين والعضيلة كل عصبة معها لحم غليظ، هكذا في القاموس، وفي الصحاح: «العضلة كل لحمة مكتنزة في عصبة» انتهى. وهما متقاربان، والعصب بفتحتين معروف.

قوله: "رُبِطَت بها"[2] أي ربطت العظام بما ذكر.

قوله: "وَلاَ يَتحرَّك"[3] أي لا تتحرك أجزاؤه، وإلا فما كان مثل الخشب يتحرك ولكن برمته.

قوله: "وَلاَ يَجلِس وَلاَ يَقوم وَلاَ يَرْكع وَلاَ يَسْجُد"[4] على الهيئة التي تقع من الإنسان وإلا فكل ما ذكر يمكن مع كونه عظما واحدا.

قوله: "وَعَبَّأه"[5] يقال عبأ المتاع بفتح الباء المخففة وبالهمزة، وعبّأه بتشديد الباء أيضا تعبئة وتعبيئا / هيأه، وعبأ الطيب خلطه وصنعه، والعبا بكسر العين عدل المتاع، وكلام المصنف يحتمل الجميع. 236

قوله: "جَداوِل"[6] هو جمع جدول، وهو النهر الصغير و"الغذاء" بكسر العين وبالذال المعجمة والمد ما به قوام الجسد.

قوله: "خَاثِراً"[7] أي غليظا وهو بالثاء المثلثة.

---

[1]- العمدة: 96.

[2]- نفسه: 96.

[3]- نفسه: 96.

[4]- نفسه: 96.

[5]- نفسه: 96. تمام الفقرة قول السنوسي: «... ثم خلق اللحم وعباه على العظام وسد به خلل الجسم كله، فصار مستويا لحمة واحدة، واغتدت هيئة الجسد به واستوت».

[6]- نفسه: 96.

[7]- نفسه: 96.

قوله: "وقَايَة"[1] هو مثلث الواو.

قوله: "فِي بَعْضِ المَواضِعِ"[2] هو متعلق ب"كساه" فيرجع إلى الكل.

قوله: "وَلَم يَهنه عَيْش"[3] يقال هنأني الطعام بالهمز وهنا لي وهو هنيء أي سائغ، وكل ما أتاك بلا تعب فهو هنيء.

قوله: "وَجَعل الحَواجِب وَالأَشْفار..." [4] الخ، انظر شرح الوسطى[5] فقد أكثر الكلام في محاسن العينين وأجاد ما شاء.

قوله: "السَقَط"[6] هو بفتحتين ما أسقط من الشيء.

قوله: "عَنِ النَّاظِر"[7] في القاموس الناظر العين أو النقطة السوداء فيها او البصر نفسه.

قوله: "إِلَى مَا تُؤدي رُؤْيته"[8] أي هذه هي الحكمة التي ينبغي أن يكون الإمساك لأجلها وقد يكون لغير ذلك.

قوله: "مَا كَثُف"[9] يقال كثف بضم الثاء المثلثة يكثف كثافة فهو كثيف أي غلظ أو كثر أو التف.

قوله: "تَرَعْرع"[10] يقال ترعرع الصبي إذا تحرك ونشأ، ورعرعه الله أنبته، والرعراع اليافع الحسن الاعتدال مع حسن شباب.

1- العمدة: 96.

2- نفسه: 96.

3- نفسه: 96.

4- نفسه: 96.

5- راجع شرح الوسطى ص: 170 وما بعدها.

6- العمدة: 96.

7- نفسه: 96. وبدل عن وردت: على.

8- نفسه: 96.

9- نفسه: 97.

10- نفسه: 97.

قوله: "أَحْلى مِنْ كُل حُلْوٍ"[1] هذا أصلها وقد يغيرها الله تعالى بسبب مرض وهو القادر على ما يشاء.

{الكلام في صفة الحياة}

قوله: "لَمْ يَكُن بِهذِهِ الأَوْصافِ"[2] أي متصفا بهذه الأوصاف والباء زائدة، أي [لو][3] لم يكن قادرا [و][4] مريدا إلى آخرها.

قوله: "مَشْرُوطَة عَقلاً..."[5] الخ، الشرطية ثابتة بين المعاني في الأصل وبين المعنوية تبعا لمعانيها.

قلوه: "فَلَوْ قَدر عَدمهُ لَوجَب عَدمهَا..."[6] الخ، ظاهر العبارة أن تقدير عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وليس كذلك، إذ الذي يوجب عدم المشروط هو عدم الشرط لا تقدير عدمه كما لا يخفى، لكن المقصود واضح.

{الكلام في صفات السمع والبصر والكلام}

قوله: "قَابِل لِصفَةَ"[7] هو نعت ل«حي» والخبر في قوله: «فإنه لا يخلو عنها...» الخ.

1- العمدة: 97.

2- نفسه:98. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «وحيا وإلا لم يكن بهذه الأوصاف التي سبق وجوبها، يعني ويجب أيضا لصانعك أن يكون حيا وإلا لزم ما ذكر، وبيان الملازمة أن تلك الأوصاف السابقة وهي كونه قادرا وما بعده مشروطة عقلا بكون المتصف بها حيا، فلو قدر عدمه لوجب عدمها».

3- سقطت من نسخة "أ".

4- سقطت من نسخة "أ".

5- العمدة: 98.

6- نفسه: 98.

7- نفسه: 98. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «ويجب لصانعك أن يكون سميعا بصيرا متكلما، لأن كل حي قابل لصفة فإنه لا يخلو عنها إلا إلى مثلها أو ضدها...».

قوله: "إلاَّ إِلَى مِثْلِهَا أَوْ ضِدِّها..."[1] الخ، يقال القابل للشيء لا يخلو عنه إلا إلى مثله أو ضده، وذكر المثل محتاج إليه من حيث إنه أريد بالقبول أولا الشخص، ولو أريد به النوع لم يصح ذكر المثل كما لا يخفى فافهم.

{مناقشة دليل أن كل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات أو أضدادها امتناع اتصاف الموتى بها بخلاف الأحياء}

قوله: "امْتِنَاعُ اتِّصَافِ المَوْتى بِها وَصِحَّة اتِّصافِ الأَحْياءِ بِها"[2] أقول[3] في هذا الكلام بحث: أما أولا: فلأنه يقال أي دليل على امتناع اتصاف الموتى بها؟ لا يقال الاستقراء، لأنا نقول لا يكون تاما ولا يكفي في المطالب العلمية، على أن غاية ما ينتجه الاستقراء / عدم الوقوع ولا يفيد الامتناع للمطلوب إذ من الممكن ما ينسلب دائما.

وأما ثانيا: فلأن الاستدلال على قابلية كل حي بصحة اتصاف الأحياء بها استدلال على الشيء بنفسه. فإن قيل: شوهد الاتصاف مع الحياة وعدمه مع عدمها وذلك كاف.

قلنا: غايته الدوران ولا يفيد العلم، وقد يجاب عن هذا بأن الاتصاف إذا شوهد في بعض الأحياء، وجب أن يكون في الكل للتماثل، ولأن القبول يكون نفسيا فلا يختلف،وهذا الجواب قد يدعى في الوجه الأول، لكن بعد تحقق أن شيئا من المعدوم لا يقبلها. فتأمل هذا المقام.

فإن قيل: لا خفاء في أن الحياة شرط في الإدراكات كلها وهذا منها.

قلنا: لا نسلم الكلية المذكورة حتى يتم الطلب[4].

---

[1]- العمدة: 99.

[2]- نفسه: 99.

[3]- جاء في طرة نسخة "ب" ص: 174 قوله: «أقول.. إلخ، بناه المحشي على أن امتناع اتصاف الموتى بها أمر عادي وليس كذلك، بل هو عقلي كما صرح به الرازي في المحصل وحينئذ ينهدم جميع ما بناه من أصله، لا يقال الأمر العقلي هو الذي يلزم على نفيه محال، لأنا نقول ذاك الواجب العقلي، وإنما مرادنا ما نستند فيه إلى العقل. وقوله: وأما ثانيا... إلخ، ليس كما قال، وإنما الدليل هو مجموع قول المصنف امتناع اتصاف الموتى بها وصحة ..إلخ، لا الأخير فقط. تأمله».

[4]- وردت في نسخة "ب": المطلوب.

قوله: "إِمَّا الحَيَاة أَوْ أَمْر يُلازِم..."[1] الخ، لم يجزم بأن المصحح هو الحياة، لأن ما ذكر وإن كان لا يتصف به إلا الحي، لا يقتضي أن تكون الحياة هي المصححة، إذ كثيرا ما يتلازم شيئان ولا يكون أحدهما مصححا للآخر، وهو ظاهر لكن لما كان ما ذكر إذا وجدت الحياة وجد وإذا انتفت انتفى، تعين أن المصحح له إما الحياة نفسها أو أمر <آخر>[2] يلازمها، بحيث متى تحققت الحياة تحقق ذلك الأمر، وإن لم يتعين، ومتى تحقق ذلك الأمر ثبت صحة الاتصاف بما ذكر[3].

فإن قيل: على هذا التقرير تكون الحياة مصححة على كل حال إما بلا واسطة أو بها[4] لأن مصحح المصحح مصحح، وحينئذ يصح أن يقال إن كل ملازم للشيء مصحح له.

قلنا: إنما يلزم ذلك أن لو كانت الحياة مصححة لذلك الأمر المفروض، لكن لا يلزم ذلك لجواز أن يكون ملازمها فقط ولا تصححه، وإنما مصححه شيء آخر، بل قد يكون مصححا لها وكذا في كل ملازم.

فإن قيل: لا يصح أن يريد بالمصحح السبب وهو ظاهر. وإنما المراد به الشرط وحينئذ إذا كان الأمر الملازم للحياة هو المصحح وقدر انتفاء الحياة لم يلزم انتفاء ذلك الأمر ضرورة عدم اقتضاء <انتفاء>[5] الملزوم انتفاء اللازم، وحينئذ توجد الأوصاف المذكورة مع عدم الحياة لوجود مصححها وهو باطل.

قلنا: كأنه لاحظ جانب الإثبات ولم يستشعر النفي وفيه نظر، إذ لا معنى للنظر إلى الإثبات في الشرط لعدم اقتضاء وجوده شيئا، والحق أن المراد بالملزوم ما يلازم وجودا وعدما من

---

[1]ـ العمدة: 99.

[2]ـ سقطت من نسخة "ب".

[3]ـ جاء في طرة نسخة "ب" ص: 174 «قول المصنف في المتن "وسميعا بصيرا" قدم السمع على البصر لكون السمع أعم؟ إذ كل مبصر مسموع ولا عكس؟ ولو ....؟ بسماع لفظ ....؟ وليس كل مسموع مبصرا كالأصوات، ولذلك جاء نقيضاهما على العكس في قوله تعالى ﴿كالأعمى والأصم﴾ إذ ذاك شأن نقيضي ما بينهما الخصوص والعموم».

[4]ـ وردت في نسختي "أ" و"ج": وسط أو به.

[5]ـ سقطت من نسخة "ب".

الطرفين وليس المراد به اللازم، وفرق واضح بين الملازم واللازم ولولا ذلك / كان ذلك التعبير 238 بالملزوم أولى وهو واضح.

قوله: "وَهِي كَوْنه أصَم أَعْمَى أَبْكَم"[1] إنما جعل الأصم والسميع ونحوهما متضادين لاشتمالهما على الوصفين[2] المتضادين، على أن الحكم بالتضاد هنا إنما هو بين الأحوال ككونه أصم وكونه سميعا مثلا، والتضاد فيهما أيضا إنما هو بالتبع لعللها، وهذا صحيح عند المتكلمين، لأن ما ذكر من باب لتضاد وكذا عند الفلاسفة الجاعلين بعض ما ذكر من باب العدم والملكة لأن الضد يطلق على الجميع لغة.

قوله: "نَقلاً وَعَقلاً ..."[3] الخ، لم يتعرض للدليل النقلي لوضوح ذلك، وأن الله تعالى لا يلحقه نقص وأن الكمال لله تعالى حتى كان ذلك معلوما من الدين بالضرورة.

قوله: "مُستَحيلاَن عَلَى الضَّرورَة..."[4] الخ، كانه ادعى الضرورة لكون ذلك معلوما مما مر بالبراهين الواضحة، وإلا فهما استدلاليان كما مر.

قوله: "أَضْدادهَا"[5] هو بالجر بدل من الكمالات والضمير للنقائص المذكورة.

قوله: "مِمَّا لاَ يعقَل"[6] أي يقبله العقل ولا يحكم به، وإلا فهو يتصوره ويقدره.

---

[1] - العمدة: 99.

[2] - وردت في نسخة "ب": الوجهين.

[3] - العمدة: 99.

[4] - نفسه: 99.

[5] - نفسه: 99.

[6] - نفسه: 99.

{المعتمد في ثبوت هذه الأوصاف الدليل السمعي عند السنوسي}

قوله: "إِنَّ الاعْتِماد"[1] خبر إن "هذه" هو قوله ضعيف[2].

قوله: "مِن كَوْن تِلْك الأَوْصَاف..."[3] الخ، هو بيان للدليل العقلي، وتقريره بالاقتراني أن يقال هذه الأوصاف كمال، وكل كمال يصح أن يتصف به المولى تعالى وكل ما يصح أن يتصف به تعالى فهو واجب له.

وبيان الصغرى في القياس الأول أن أضدادها نقائص وهي كمال،وبيان كبراه أنه حي، وبيان الكبرى في الثاني استحالة اتصافه تعالى بالجائزات، فتمنع الصغرى في القياس الأول، ويقال إنه إن أريد بما ذكر أنه كمال في الشاهد فلا يلزم أنه كذلك في الغائب، وإن أريد أنه كمال مطلقا فلا يسلم.

وبالاستثنائي أن يقال لو لم يتصف تعالى بهذه لاتصف بأضدادها، ولو اتصف بأضدادها كان ناقصا، ولو كان ناقصا افتقر إلى من يكمله، ولو افتقر كان حادثا والتالي باطل، فالمقدم مثله، وتقدم هذا التقرير، فتمنع الملازمة في القياس الأول وفي الثاني لانبنائه على أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده. وعلى أن أضداد هذه نقائص، وهو مبني على أن هذه الأوصاف كمالات ولا يسلم كما مر الجميع.

قال شرف الدين الفهري بعد تقرير الدليل العقلي، وأن الله تعالى حي فيصح أن يتصف بهذه الأوصاف، وأنها كمال وأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ما نصه: «وقد أورد الفخر وغيره عليها أسئلة:

---

[1]ـ العمدة: 99. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... يعني إن الاعتماد في ثبوت تلك الأوصاف على الدليل العقلي من كون تلك الأوصاف كمالات فيجب اتصافه بها وإلا لاتصف بأضدادها فيكون ناقصا».

[2]ـ جاء في طرة نسخة "ب" ص: 176 عند قول السنوسي: والتحقيق في هذه الثلاثة... إلخ، «اعترض بأن ما ذكر عقلي أيضا، بيانه أن الأصوليين قالوا: الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال والنقص عقلي، وهذه الصفات الثلاثة ثبت في الشاهد كونها كمالا ولا في الشاهد، وإلا لما كان عقليا، فعلى هذا لا فرق في العقلي فيما عرف وما لم يعرف إذ هو جار لا يتخلف والله أعلم»

[3]ـ العمدة: 99.

الأول: أن حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام،/ فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للكلام والسمع والبصر كون حياة الله تعالى كذلك 239 سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال حياته تعالى وإن صححت ذلك، لكن ماهيته غير قابلة لها، كما أن الحياة وإن صححت النفرة والشهوة، لكن ماهيته غير قابلة لهما، كذلك هاهنا سلمنا أن ذاته قابلة لها لكن لم لا يجوز أن يكون حصولها متوقفا على شرط يمتنع تحققه في ذات الله تعالى؟ سلمناه، لكن لا نسلم امتناع خلو القابل للشيء عنه أو عن ضده، وقد علمتم من خصومكم أنهم يجوزون خلو الجواهر عن بعض الأعراض وأضدادها قبل الاتصاف بها. سلمناه، لكن ما المعنى بالنقص وإذا أثبتم كون النقص محالا بالإجماع توقفت الدلالة على السمع فلم تستقل عقلية محضة.

-قال:- وبعض هذه الأسئلة يمكن الجواب عنها، فلأجل هذه الأسئلة عدل الفخر عن التمسك بها وصار إلى السمع المحض» انتهى. وهذه طريقة المصنف.

قوله: "إِنَّ اللذَّةَ وَالأَلَم كَمَال..."[1] الخ، يعني أنه لا يلتذ ولا يتألم من الأحياء إلا من كان صحيح الحس لم تقم به آفة تمنعه من إدراك اللذيذ والمؤلم، كالمريض فإنه قد لا يدرك حلاوة شيء أو مرارته مثلا.

قوله: "مِنْ عَوارِض الأَجْسَام"[2] أي لأنهما وجدانيات، والوجدانيات في النفوس، وتفسر اللذة بأنها إدراك، ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم بأنه إدراك

1- العمدة: 99.

2- نفسه: 99.

ونيل لما هو عند المدرك آفة وشر ومن حيث هو كذلك. وعند ابن زكريا[1]: «اللذة هي الخلاص من الآلام»[2] وليس هذا محل تحقيق ذلك.

قوله: "وَذَاته جَلَّ وَعَلا..."[3] الخ، يحتمل أن يكون هذا الكلام من تتمة ما قبله كأنه يقول: إن ذاته تعالى لم تعرف حتى يعرف أن هذه الأوصاف كمالات في حقه فيصح اتصافه بها وكون الحي في الشاهد يصح اتصافه بها، وهي كمالات في حقه لا يقتضي أنها كذلك في حقه تعالى كما في كلام الفهري، ويكون هذا كله اعتراضا على نفي التالي في الدليل السابق ولم يتعرض للاعتراض على الملازمة.

ويحتمل أن هذا كلام في منع الملازمة وما قبله في منع بطلان التالي، وحينئذ كان ينبغي أن يعكس في الترتيب بأن يقول: لا نسلم أنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها سلمنا ولا نسلم أن أضدادها نقائص وسند المنع ما مر، وهذا بناء على أن كلامه الآن مرتب على الدليل الاستثنائي

---

[1]- محمد بن زكريا الرازي الطبيب أبو بكر (311/251 هـ)، حكيم كيماوي فيلسوف من أئمة صناعة الطب، ولد بالري وبها نشأ، ثم سافر إلى بغداد واشتغل بالعلوم العقلية والأدبية. من مؤلفاته: "الحاوي في صناعة الطب والطب الروحي". البداية والنهاية/11: 149، شذرات الذهب/2: 263.

[2]- قال التاج السبكي في جمع الجوامع: «واللذة حصرها الإمام والشيخ الإمام في المعارف، وقال ابن زكريا هي الخلاص من الألم، وقيل إدراك الملائم، والحق أن الإدراك ملزومها، ويقابلها الألم» مجموع مهمات المتون: 201. قال الإمام الزركشي في شرح هذه الفقرة: «ذهب الإمام فخر الدين الرازي إلى أن اللذة منحصرة في العلوم والمعارف العقلية، فإنها خالصة شريفة غير متناهية باقية على الآباد، وأما اللذات الحسية منحصرة منقضية مشوبة بأكدار مظلمة طبيعية، والحاصل منها دفع الآلام، فلذة الأكل والشرب لدفع ألم الجوع والعطش، ولذلك قال الحسن: الإنسان صريع جوع وقتيل عطش، وهكذا الجماع واللبس وغيرهما من اللذات الجسمانية والخيالية، وصنف في ذلك رسالة سماها "تحقير اللذات الجسمانية" وقال: إن اللذات المطلوبة في هذه الحياة العاجلة محصورة في ثلاثة: فأدونها اللذات الحسية، وهي قضاء الشهوتين ويشارك فيها الآدمي غيره من الحيوانات، وأوسطها اللذات الخيالية وهي الحاصلة من الاستعلاء والرياسة لدفع ألم القهر والغلبة، وهي أشدهما التصاقا بالعقلاء إذ لم ينالوا رتبة الأولياء، ولذلك قال بعضهم: آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين حب الرياسة، وأعلاها اللذات العقلية وهي الحاصلة بسبب معرفة الأشياء والوقوف على حقائقها، وهي اللذة على الحقيقة، وهذا أخذه من كلام الغزالي». تشنيف المسامع/4: 911- 912.

[3]- العمدة: 99.

240 المذكور في المتن، وإلا فالظاهر أنه مرتب / على الدليل المشار إليه في الشرح عند قوله: «من كون تلك الأوصاف كمالات فيتصف بها ...» الخ.

وقد تقدم أنه يركب اقترانيا هكذا: فهذه الأوصاف كمال وكل كمال يتصف به المولى، والاعتراض عليه أن يقال لا نسلم أنها كمال، سلمنا ولا نسلم وجوب اتصافه بها، قولكم لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها ممنوع، وهكذا كلام المصنف. نعم في تسليم كماليتها ومنع الاتصاف بها ما لا يخفى.

قوله: "وَتِلْكَ حُجَّتُنَا..."[1] الخ، قال المهدوري[2]: «حجة ما تقدم من قوله ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ﴾[3]، وقيل: حجته عليهم أنهم لما قالوا إنا نخاف أن تخبلك[4] آلهتنا لسبك إياها، قال لهم: أما تخافون أنتم منها إذ سويتم بين الصغير والكبير أن تخبلكم» انتهى. وكأن المصنف جعل الآية[5] عامة في كل ما احتج به إبراهيم.

قوله: "لاَ يتَوقَّف عَقلا عَلى الاتِّصَالات..."[6] الخ، لاشك أنه لا يتوقف على ذلك عقلا، ولا يلزم من عدم التوقف عقلا عدم التوقف عادة، فيحتمل أن يكون المصنف لم يرد التوقف العادي أيضا لعدم وجوده، ويحتمل أن يريد أن التوقف على الاتصالات[7] موجود في الاتصاف بها عادة، بمعنى أنهما مخصوصان بمقدار مخصوص من القرب وببعض الموجودات دون بعض، فأطلق

1- العمدة: 100.
2- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 129 هامش: 2.
3- تضمين لقوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخافُونَ أَنَّكُم أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلَ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً فَأَيُّ الفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْرِ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الآية 81 من سورة الأنعام.
4- من خَبَلَ، الخبْل بسكون الباء الفساد وبفتحها الجن يقال به خبل أي شيء من الأرض وقد خبله من باب ضرب، وخبّله تخبيلا واختبله إذا أفسد عقله أو عضوه. مختار الصحاح: 168.
5- وردت في نسخة "ب" الآيات.
6- العمدة: 100.
7- وردت في نسخة "ب": الاتصال مفرد.

على ذلك الاتصالات أو بمعنى أن السمع يقرع الهواء والبصر بالانطباع كما تقول الفلاسفة.
والجسماني كأنه نسبة إلى الجسمان بضم الجيم بمعنى الجسم.

قوله: "وَلاَ مُحوج إِلَى التَّأوِيل عَقلاً وَلاَ سَمعاً"[1] أي لا محوج في العقل ولا محوج في السمع إلى التأويل، وأشار بهذا إلى الرد على الكعبي[2] وأبي الحسين[3] حيث تأولا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والمبصرات بأن تأويلهما بذلك مجاز، ولابد للمجاز من قرينة ولا قرينة لا عقلا ولا سمعا، فوجب جعلهما صفتين زائدتين على العلم، وهو المطلوب.

فإن قيل: المجاز كما علم هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهذا فرع ثبوت الوضع، وإذا لم يتحقق للسمع والبصر وضع بعد عند الخصم فله أن يقول لا معنى لهما زائد على العلم بحيث يكون نقلهما عنه إلى العلم تجوزا.

قلنا: قد تقرر للسمع والبصر وضع في الشاهد، ففي الغائب إما أن يستعملا فيه أيضا بمعنى أن يكون لهما معنى زائد على العلم فيكون حقيقة أو في غيره كأن يستعملا في العلم فيكون مجازا، ولا شك أن / الأصل الحقيقة. 241

لا يقال: إنما يثبت المجاز لو استعملا في الشاهد في غير ما وضع له في الشاهد. أما إن استعملا في الشاهد في معنى وفي القديم في معنى آخر فأي مجاز هاهنا؟ لأنا نقول: ضابط المجاز إنما هو الاستعمال في غير الموضوع له أولا ولا فرق، ألا ترى أن الرحمة في حقه تعالى والضحك ونحوهما مجاز لما لم يستعملا في معناهما المعتاد لاستحالته في حقه تعالى.

فكذا السمع والبصر متى استعملا في العلم فقد استعملا في غير معناهما، فيكونان مجازين لكن لا وجه للتجوز فيهما وإخراجهما عن أصل موضوعهما، إذ الأصل الحقيقة والشاهد سلم يرتقى به إلى إثبات الحقائق غالبا على حسب ما يليق من التنزيه، وإنما جعل نحو الرحمة مجازا لاستحالة

---

[1]- العمدة: 100.

[2]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 203 هامش: 6.

[3]- محمد بن علي بن الطيب البصري (.../436هـ) شيخ المعتزلة، كان بارعا في العلوم، من مؤلفاته: "المعتمد في أصول الفقه" و"شرح الأصول الخمسة". وفيات الأعيان/3: 401. الشذرات/3: 259.

معناها الحقيقي في جانب الباري فوجب حملها على ما يصح. وكذا شأن ما استحال معناه الحقيقي من الأسماء الحسنى، وأما السمع والبصر فلا استحالة فيهما، فإن ادعى الخصم مثل ذلك فيهما فعليه الدليل.

فإن قيل: المحوج إلى التأويل هو إيهام الاتصال المستحيل في حقه تعالى.

قلنا: الإيهام إنما يمنع من إطلاق اللفظ إن لم يرد به سمع، أما هذان فقد ورد، وأنت خبير بأن هذا كله إنما يتجه بعد ثبوت الزيادة في الشاهد، وسيأتي مزيد بحث.

{مناقشة دليل كونه تعالى متكلما في السمع}

قوله: "وَجوَابهُ..."[1] الخ، قال المؤلف في شرح الحوضية[2] بعد ذكر السؤال ما نصه: «فالجواب: إن معنى قولهم في المعجزة أنها تنزل منزلة قول الله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عني، أنها تتنزل في <الدلالة>[3] على تصديق المرسل منزلة التصديق بالكلام وتساويه في المعنى، لا أن معناه أنها تدل على أن المولى تبارك وتعالى [قال][4] صدق عبدي، وإنما هذا المعنى يعرف من خارج بالدليل النقلي والعقلي.

وهذا كما تقول الإشارة الواقعة من زيد برأسه عند سؤاله عن أمر، تتنزل منه منزلة قوله نعم أو لا، فإنه لا يخفى أن معنى ذلك أن هذه الإشارة الفعلية الواقعة من زيد تدل بحسب المواضعة دلالة للفظ نعم أو لا، وليس معنى ذلك قطعا أن تلك الإشارة من زيد تدل على أنه قال في الجواب نعم أو لا، كيف وتلك الإشارة تتنزل منزلة اللفظ بنعم أو لا في حق الفصيح الذي يتأتى منه الكلام إلا أنه لا يتكلم، وفي حق الأبكم الذي يتعذر منه الكلام، / فإذن تنزل تلك الإشارة من

1- العمدة: 100.

2- هي شرح للسنوسي على منظومة تلميذه أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الحوضي المتوفى سنة 910هـ المعروف ب"كفاية المريد في علم التوحيد" أو "واسطة السلوك" أو "الحوضية" كما جاءت في النص.

3- سقطت من نسخة "ب".

4- سقطت من نسخة "أ".

زيد منزلة الكلام لا يتوقف على كون زيد متكلما في نفس الأمر فضلا عن أن يتوقف على سبق المعرفة بأنه متكلم.

-قال:- وهذا الجواب عن الإشكال المقرر في السؤال في غاية الوضوح، وإن كان ذلك الإشكال قد استصعبه إمام الحرمين وهول أمره» انتهى. وهو أوضح وأبين من عبارة الفهري التي ساقها المصنف هنا.

قوله: "كَمَا يَدلّ التَّخْصيصُ فِي الأَفْعالِ..."[1] الخ، هذا على أحد الأقوال في المعجزة، وهو أن دلالتها عقلية من باب دلالة التخصيص في الأفعال على إرادة الفاعل وقوعها، وعندي فيه بحث سأقرره هنالك إن شاء الله تعالى.

قوله: "وَقَوْلهم إنَّ المُعجِزة تَتَنزَّل ..."[2] الخ، هذا الكلام إلى آخره أنسب بكون المعجزة وضعية وفي آخره الإشارة أيضا إلى كونها عادية.

قوله: "وَبِجَوازِ تَردُّد الخَلائِق..."[3] الخ، هذا الوجه الثاني من الاستدلال وهو هكذا بالباء في بعض النسخ، عطفا على قوله بأنه سبحانه ملك[4] وفي بعضها باللام وهو بمعناه والأول أحسن.

قوله: "وَقَال كُلّ صِفَة جَائِزَة..."[5] الخ، هو من تتمة الوجه الثاني.

قوله: "وَإلاّ اسْتَحالَ مَا عُلمَ جَوازُه"[6] أي وإن لم تثبت الصفة الواجبة التي تستند إليها الصفة الجائزة استحال ما علم جوازه، وهو تردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع، إذ لا يصح الأمر والنهي إلا مع وجود الآمر والناهي ضرورة.

---

[1] - العمدة: 101.

[2] - نفسه: 101.

[3] - نفسه: 101. وتمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وقد احتج الأستاذ أبو إسحاق على أنه تعالى متكلم، بأنه سبحانه ملك ولا يتم الملك إلا بأمر ونهي وبجواز تردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع، وقال: كل صفة جائزة لابد وأن تستند إلى صفة أزلية وإلا استحال ما علم جوازه».

[4] - وردت في نسخة "ب": مالك.

[5] - العمدة: 101.

[6] - نفسه: 101.

وعبارة المقترح «ومما استدل به -يعني الأستاذ- أن جواز تردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع يدل على صفة واجبة للخالق، فإن تقدير انتفاء صفة واجبة يلزم منه انتفاء جواز ما علم جوازه» انتهى.

وحاصل هذا الاستدلال أن العقل قاض بجواز تكليف الخلق، وترددهم بين أمر ونهي، فما وقع به التردد إما قديم أو حادث، فإن كان قديما فهو المطلوب. وإن كان حادثا فكل صفة حادثة يجب أن تستند إلى صفة لله تعالى قديمة وإلا لزم التسلسل، وحينئذ يجب أن يكون أمر الخلائق ونهيهم يستند إلى أمر ونهي ثابتين لله تعالى، والأمر والنهي من أقسام الكلام فيكون الله تعالى متكلما وهو المطلوب.

ورد بأن جواز التكليف والتردد المذكور، إنما يدل على استناده إلى واجب يجب الانتهاء إليه كسائر الحوادث، ولا دلالة له على كون ذلك أمرا ونهيا[1] وإلا / لزم أن الله تعالى لا يوجد شيئا من الحوادث في العالم حتى يتصف بمثله، وهو باطل. وأيضا الحكم بجواز ترداد الخلائق بين الأمر والنهي، إن أريد به أنه من الخالق فمصادرة، وإن أريد من المخلوق فلا يفيد.

قوله: "وَالطَّرِيقَة الأُولَى"[2] يعني الاستدلال بأن الله تعالى ملك "تئول إلى نفي النقائص"، لأن حاصلها أن البكم نقص في حق الله، فيجب له الكلام الذي هو كمال في حقه، وقد عرفت ما في الاستدلال على نفي النقائص بالعقل من الضعف كما مر. إذ يقال هنا أيضا نقصان البكم إنما ثبت في الشاهد ولا يلزم أن يكون كذلك غائبا.

قوله: "هَذَا الجَواز لِتَرَدُّد الخَلائِق..."[3] الخ، المجرور أعني قوله "لتردد" متعلق ب"الجواز" وخبر يكون هو قوله «يستند» أي <أن>[4] يكون هذا الجواز المذكور، وهو جواز تردد الخلائق "يستند إلى صحة أمر بعضنا".

1- وردت في نسخة "ب": أو نهيا.
2- العمدة: 101.
3- نفسه: 101.
4- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "لَوْ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَكونَ كُل شَخْص آمِرا وَمَأمُورا..."[1] الخ، يعني ولا يجب أن يكون كل شخص آمرا ومأمورا حتى يلزم الدور والتسلسل، بل يجوز أن يكون بعض الأشخاص آمرا فقط.

فإن قيل: تماثل الأشخاص يوجب أن يجوز على كل منها ما جاز على الآخر، فأي مخصص لبعضها بما لم يكن في الآخرين؟

قلنا: جائز أن يخصص الله تبارك وتعالى بعضها بأن يكون آمرا فقط، وإن كان يجوز عليه أن يكون مأمورا أيضا ولا مانع من ذلك. وأشار ابن التلمساني إلى هذا بقوله: «وأما اختصاص بعضهم بهذه الصفة فيرجع إلى إرادة الله تعالى له ذلك، فإنه تعالى: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء﴾[2]» انتهى.

قوله: "مِنْ قَضايَا جُزْئِية وِجْدانِية..."[3] الخ، يعني أن الاستدلال على الكلام بما يجده العالم في نفسه من الحديث المطابق لمعلومه لا ينهض، لما علم من أن الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير، لجواز أن لا يجد الغير ما وجدت فلم يتحقق فيها الكلية وإنما تحققت الجزئية، ومتى صدق في الدليل مقدمة جزئية لم تكن النتيجة إلا جزئية، فلم ينتج الدليل القضية الكلية المطلوبة الشاملة لنا وللباري، وهي أن كل عالم له كلام. ولو سلمنا أن كل عالم شاهد يجد في نفسه حديثا مطابقا باستقراء تام لكل عالم حتى يثبت كليتهما عادة فلا نسلم أنه كذلك غالبا إذ لا حكم للعوائد على الباري تعالى، ولا يقاس الغائب على الشاهد إلا بجامع.

244 والحاصل أنه إن ادعى / استدلالا كليا فلا يسلم عليه المقدمات حتى تكون النتيجة كلية، وإن ادعى قياسا تمثيليا فعليه بيان الجامع.

---

[1]- العمدة: 101.

[2]- تضمين للآية 26 من سورة آل عمران ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

[3]- العمدة: 102.

{عدم استغنائه تعالى بكونه عالما عن كونه سميعا بصيرا}

قوله: "الجُبَّائي"[1] هو نسبة إلى جبى بضم الجيم وفتح الباء المشددة وبألف مقصورة وهي كورة بخُوْرِسْتَان كما في القاموس.

قوله: "فَإِنَّ الحَياةَ لَيْسَت مِنَ الصِّفاتِ المُتعلِّقة..."[2] الخ، لاشك أن التفسير المذكور يمكن تأويله لو صدر من محق بأن السميع والبصير لم يفسره بالحي مع ما بعده بل بالحي الذي لا آفة به، أي ليس أصم ولا أعمى، فيكون كقولهم البصر عدم العمى عما من شأنه، وكذا في السمع جريا على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والصم والعمى هو الآفة المسلوبة.

وعبر ب"الحي" للزوم الحياة للسميع والبصير ولا حرج في ذلك، إذ غايته أنه أخذ الجنس البعيد في التعريف، ولا يعترض بالعالم والقادر مثلا لأن التقابل المذكور في الأولين تابع، فصح التفسير بخلاف الأخيرين، وهذا التأويل يزول به الاعتراض الأول ويبقى الثاني، لكن على من قال بتقابل العدم والملكة لا على الجبائي خصوصا.

ويرد على هذا أن القائل بالعدم والملكة، لا يجعل السمع مثلا هو العدم بل الصمم مثلا، فلم يبق لهذا التفسير وجه إلا أن يقال إنه رسم بلازم الشيء والمقام يأباه.

قوله: "فَإِنَّ الحَياةَ..."[3] الخ، قياس من الشكل الثاني واضح الإنتاج.

قوله: "لاَ اخْتِصاص لَه بِغَير مَنْ سُلِبَت عَنه"[4] أي لا تعلق[5]، فالحياة لا تعلق لها، وسلب الآفة لا تعلق له، فكيف يفسر بذلك السمع والبصر المتعلقان، والضمير المرفوع

---

[1]- العمدة: 102. تمام كلام السنوسي في الفقرة ما نصه: «اعلم أن العقلاء قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين، فذهب الجبائي وابنه ومن تبعهما إلى أن معنى السميع البصير شاهدا أو غائبا هو الحي الذي لا آفة به، وهذا معنى باطل، فإن الحياة ليست من الصفات المتعلقة، والسمع والبصر من الصفات المتعلقة، وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلب عنه، ولأن الإنسان يحس من نفسه كونه سميعا بصيرا والعدم لا يحس».

[2]- نفسه: 102.

[3]- نفسه: 102.

[4]- نفسه: 102.

[5]- وردت في نسخة "ب": يتعلق.

ب"سلبت" عائد على "الآفة"، ووقع في بعض النسخ بسقوط تاء التأنيث، فيكون المجرور نائبا عن الفاعل أي من وقع السلب عنه أو ذكر ضمير المؤنث المجازي وإن كان قليلا.

قوله: "الخَالي عَنِ المَادَّة"[1] هو نعت لـ"الشيء" أي المثال المنطبع، هو الشيء الخالي عن المادة ضرورة أن مادة المرئي كالإنسان والحجر، لا يمكن ارتسامها في العين، وإنما يرتسم مثال لها خال عن المادة، وهو مطابق للخارجي.

قوله: "عَيْن ذَلِك"[2] أي عين ذلك المبصر الخارجي الذي ارتسم مثاله في الرطوبة.

قوله: "فِي الرُّطوبَة الجَلِيدِية"[3] يذكر أن الجليدية مأخوذة من جليد الثلج لاشتباههما في اللمعان.

{معنى الرؤية عند الفلاسفة}

245 قوله: / "مِنْ عَضَلَتَيْن مُجوَّفَتيْن..."[4] الخ، في عبارة ابن التلمساني: «من عصبتين» وهما متقاربان، قال في شرح المقاصد: «وقد تقرر في علم التشريح أنه ينبث من الدماغ أرواح سبعة من العصب، فالروح الأول مبدأه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جواز الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، وهو صغير مجوف يتيامن النابت يمينا إلى الحدقة اليمنى والنابت يسارا إلى الحدقة اليسرى، والدليل على كون القوى المدركة في المحال المذكورة، هو أن الآفة[5] فيها توجب الآفة في تلك القوى.

1- العمدة: 102. وتمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وذهب الفلاسفة إلى أن معنى الرؤية تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولهم قولان: أحدهما، أن المدرك لنا نفس المثال المنطبع وهو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة، الثاني، أن المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدية إلى الحس المشترك الذي هو مركب من عضلتين مجوفتين على صورة صلبب في مقدم الدماغ...».

2- نفسه: 102.

3- نفسه: 102.

4- نفسه: 102.

5- وردت في نسخة "ب": الآفات.

-قال:- واختلفوا في كيفية الإبصار، فقيل: إنه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية فإنها مثل مرآة فإذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما تطبع صورة الإنسان في المرآة لا بأن ينفصل من المتلون شيء ويمتد إلى العين، بل بأن يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين الناظر، ثم ذكر أنه اعترض على هذا بوجهين: أحدهما، أن المرئي حينئذ يلزم أن يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه، ونحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا المتلون. ثانيهما، أن شبح الشيء مساو له في المقدار، وإلا لم يكن صورة له ومثالا، وحينئذ يلزم ألا يرى ما هو أعظم من الجليدية لأن امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة.

وأجاب عنهما: بأنه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح، وبأن شبح الشيء لا يلزم أن يساويه في مقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة، إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار» انتهى الغرض منه.

قوله: "مَحَل يَقُومَان بِه"[1] يعني كسائر الأعراض في افتقارها إلى المحل.

قوله: "بِخَلق ذَلِك فِيه أَوْ عِنْدَه"[2] يعني أن بعض المحال خصها الله تبارك وتعالى بخلق الإدراك فيها كالعين والأذن والأنف واللسان، ولو شاء لجعله في غيرها من المحال كالرجل واليد، وكذا خص بعض الأشياء عادة بخلق الإدراك معها، كما جعل وجود السمع والبصر عند عدم الحجاب الكثيف وعدم البعد المفرط، وعند عدم القرب المفرط في البصر وغير ذلك من الموانع لهما تخصيصا من الله تعالى، ولو خرق العادة لنا لرأينا ولسمعنا كل موجود، / ولذلك لما استحال التخصيص في سمعه تعالى وبصره تعلقا بكل موجود من غير حاجة ولا مماثلة. 246

---

[1]- العمدة: 103. تمام كلام الإمام السنوسي في الفقرة: «... ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر إدراكان لا يتوقفان إلا على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الأشياء بالإدراك في حقنا إنما هو إجراء الله عادته بخلق ذلك فيه أو عنده، وحجتهم أن قبول المحل للإدراك النفسي له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال. وقد اعترض الإمام على أن من قال إن الرؤية بسبب الانطباع بأنا نرى نصف كرة العالم وانطباع العظيم في الصغير محال...».

[2]- نفسه: 103.

قوله: "نَفْسِي لَه"[1] أي لما مر من أن القبول لو لم يكن نفسيا احتاج إلى قبول آخر وتسلسل أو دار.

قوله: "وَهُوَ مُحَال"[2] أي لأن الصفة النفسية لو توقفت على شرط لانتفت بانتفاء ذلك الشرط لكن الصفة النفسية لا تنتفي لأن انتفاءها يوجب انتفاء الذات فلزم أن لا تتوقف على شيء.

قوله: "نِصْفُ كُرَةِ العَالَم"[3] التعبير بالنصف إما تقريب ومبالغة، وإما بمعنى أنا نرى طرف النصف، لأنا نرى في السماء ستة بروج، وذلك نصف الدورة وهي بحسب ما قطعت من العرش والكرسي والسماوات نصف الكرة حقيقة وفيه نظر لبقاء الأرض.

قوله: "لاَ مُطابَقَةَ الخَارِجِي"[4] هو عطف على "مثال".

قوله: "لاَ بِالنِّسبَةِ..."[5] الخ، هو عطف على قوله على من يقول وفيه أنه إن كان ينطبع المثال على ما هو به في الرأي الثاني أيضا، فلا فرق بينه وبين الأول، وإلا فيمنع كون النفس تتوصل به، وقد تقدم الجواب من كلام السعد فليراجع.

قوله: "فِي نُقْطَةِ النَّاظِر"[6] كأن الإضافة بيانية.

---

[1]- العمدة: 103.

[2]- نفسه: 103.

[3]- نفسه: 103.

[4]- نفسه: 103. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وهذا الإلزام صحيح على من يقول إن المدرك المثال المنطبع لا مطابقة الخارجي لا بالنسبة لمن يقول إن المنطبع واسطة للإدراك وألزم الإمام أيضا عدم رؤية الأطوال والعروض لاستحالة ارتسام هذه الأبعاد في نقطة الناظر. واعترضه ابن التلمساني بأنه أراد الانطباع بكيفية العظم، فهو في معنى ما قبله، وإن أراد مطلق الانطباع لأن الناظر نقطة والنقطة لا امتداد لها فكيف ينقطع فيها ما له امتداد، فيقال إنما يمتنع لو كانت كرة حقيقية، بحيث لا يقابل البسيط منها إلا نقطة، أما إذا كان فيها انطباع مع استدارتها كالبيضة مثلا فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير بحسب العادة».

[5]- نفسه: 103.

[6]- نفسه: 103.

قوله: "بِكَيفِيَة العَظْم..."[1] الخ، أي انطباعها على ما هي عليه من العظم فهو من معنى ما قبله من أنه لا يلزم إلا على أن المرئي هو المثال.

قوله: "مُطْلَق الانْطِباع"[2] أي صغيرا أو كبيرا كما في عبارة ابن التلمساني.

قوله: "لأَنَّ النَّاظِرَ نُقْطَة..."[3] الخ، لاشك أن الناظر جوهر، والجوهر لا يكون نقطة، لأن النقطة هي نهاية الخط الذي هو نهاية السطح، الذي هو نهاية الجسم التعليمي، والثلاثة من أقسام الكم، فالنقطة سواء جلعنا المقادير أعراضا أم لا، إما عدمية أو عرض من مقولة الكيف، أو غير ذلك وليست بجوهر، فإطلاقها على الناظر إما بالنظر إلى اللغة، أو بمعنى أنه جوهر فرد، فهي قائمة به كما يقوم الخط بجوهرين، فيكون على حذف مضاف.

قوله: "لَوْ كَانت كُرَة"[4] الضمير المؤنث عائد على "النقطة"، أي لو كانت النقطة كرة حقيقة، وعبارة ابن التلمساني: «لو كانت الجليدية كرة حقيقة» وهذا أولى مما عند المصنف.

قوله: "فَلا مَانع مِن انْطِباع المِثَال الصَّغير..."[5] الخ، هو قول ابن التلمساني إثر ما تقدم ونصه: «فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير، كما لو فرضنا مرآة كذلك، كيف والإنسان يرى وجهه في إنسان العين كما يراه في المرآة، فأي مانع أن يخلق الله تعالى الإدراك بالشيء عادة على وجه مع إمكان / خلقه لنا بدون ذلك، كما أنه إنما يخلق لنا الحياة عند اعتدال المزاج» انتهى.

وقد اعترضه بعضهم فقال كلامه فيه نظر، لأنه وإن كان كذلك فالسماوات والأرض والجبال ليست بمقدارها يعني البيضة، -قال:- «وقوله: لا مانع من ارتسام المثال الصغير، بل

---

[1]- العمدة: 103.
[2]- نفسه: 103.
[3]- نفسه: 103.
[4]- نفسه: 103.
[5]- نفسه: 103.

هو ممنوع إلا إذا جوزنا ذلك باعتبار القدرة القديمة، وحينئذ يرجع الأمر إلى أصولنا لا أصولهم. -قال:- فتأمله وهو واضح، فكيف ساغ للشارح إيراده» انتهى.

قلت: ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض، فإن الفهري لم يرد أنها إذا كانت مثل البيضة يرتسم فيها المرئي على ما هو عليه من العظم، ولا إدراك بكون المثال الصغير مطابقا للكبير المطابقة في المقدار، بل في الشكل واللون كما مر من كلام السعد، فلا يرد عليه أن السماوات والأرض ليست بمقدار البيضة ولا المنع المذكور، وإن فهم من المطابقة أن الكبير من حيث هو كبير ينطبع في الصغير من حيث هو صغير، فهذا لا يجوز حتى في القدرة القديمة لأنه محال لا تتعلق به.

نعم، بقي أن يقال: إذا لم تشترط المطابقة المقدارية وإنما المطلوب مطلق الارتسام، فلم يشترط الشكل البيضي؟ فإن مطلق الارتسام يمكن حتى في الكبرى. ويجاب بأن المراد ارتسام الشبح الجسماني، إذ هو الذي يرى عادة ولا يرتسم في البسيط، وهو ظاهر. ويرد على اعتراضي الإمام معا، أن المثال أمر اعتباري فلا يسلم أنه يلزم فيه ما في المحسوس إلا أن يمنع كونه اعتباريا.

قوله: "وَفِيه نَظَر..."[1] الخ، التنظير للفهري، قال بأثر ما تقدم: «يقال له -أي للإمام- إنما علمنا جهة الصوت لتعلقها بذي الصوت، واستلزامها له، فكون الصوت في جهة الخارج سببا للعلم بجهته، لأن ورود الهواء على الصماخ من تلك الجهة كما يأتي صوت الرعد من فوقنا وخرير الماء من تحتنا» انتهى.

قوله: "وَفِيه أَيْضا بَحْث"[2] هو أيضا للفهري قال إثر ما مر: «الاعتراض عليه أن يقال: صورة ما ألزمته من السماع من وراء جدار، إن عنيت أنا نسمع الصوت مع انسداد سائر الجهات والمنافذ فيمنع حصول السماع والحالة هذه، وإن كان الفرض مع انفتاح جهة أو كوة فلا

---

[1]- العمدة: 103.

[2]- نفسه: 103.

مانع من الوصول من تلك الجهة كما يشرق شعاع المضيء علينا منها بأدنى مقابلة. قال: والوجه في الرد عليه[1] أن يقال: لا مانع من خلق الله تعالى لنا الإدراك / عندما ذكروه عادة. ويجوز أن 248 يوجد ذلك ولا يخلق لنا الإدراك، وأن يخلق الإدراك بدونه باعتماده على الدوران، وقد علمت ضعفه وأن غايته إفادة ظن، فلا يعتمد عليه في المطالب العلمية» انتهى.

والدوران الذي ذكره هو أحد مسالك العلة المعروف في الأصول[2]، بمعنى أنهم رأوا وجود السماع مثلا عند مصادمة الهواء وعدمه عند عدمه، فحكموا بأن ذلك علة السماع ولا يفيد هذا قطعا كما عرف في الأصول، وهكذا ذكر في شرح المقاصد بعد أن ذكر شبه الفلاسفة على ما تقدم، قال: «وأجيب عن الكل بان غايته الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية»[3]، ثم ذكر ما مر من الاعتراضات وأشياء أخرى تركناها خشية الطول.

وقد أشار المصنف إلى الجواب المذكور بقوله فيما مر: «واختصاص بعض الأشياء بالإدراك في حقنا إنما هو بإجراء الله عادته بخلق ذلك فيه أو عنده».

{تفسير معنى الشهيد}

قوله: "كَالشَّهِيدِ وَالخَبِيرِ"[4] قال تقي الدين[5] في تفسير الأسماء الحسنى: «الشهيد بمعنى العليم، والشهادة هي الحضور وثمرة الحضور الإحاطة بما يحضر لدى الحاضر حتى لا يعزب عنه شيء، وفيه مبالغة لأنه على بناء فعيل». وقال في الخبير: «معناه العليم وهو لفظ يشعر بالمبالغة في العلم إلا أن فيه[6] زيادة على معنى العليم، فإن العليم مبالغة في كثرة المعلومات والخبير يشعر بالخبرة بخفيات الأمور».

1- وردت في نسخة "ب": عليهم.

2- الدوران أو الطرد والعكس هو عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف، وانعدامه بعدمه، كالسكر مع عصير العنب. راجع لمزيد التفصيل مبحث مسالك العلة في كتب أصول الفقه.

3- قارن بما ورد في شرح المقاصد لمزيد التوسع.

4- العمدة: 103.

5- المقصود به تقي الدين المقترح المترجم به في الجزء الأول ص: 129 هامش 7.

6- في نسختي "أ" و"ج" وردت: لولا أن فيه.

وقال المصنف في موضوع له في تفسير الأسماء: «الشهيد هو المحيط بجميع المعلومات الذي لا يمكن أن يغيب عن علمه معلوم، ولا يحتاج فيه إلى إعلام معلم، لأنه كالحاضر مع كل معلوم، والخبير <هو>[1] العالم بدقائق الأمور التي لا يتوصل إليها في حق غيره إلا بالاختبار والاختيال» انتهى. وقد علمت الوجه الخاص من تفسيرهما.

قوله: "بَيْنَهُما"[2] أي بين العلم وبين السمع والبصر، والتفرقة النوعية أن يكون العلم حقيقة، وكل من السمع والبصر حقيقة أخرى، وإن كان الجميع داخلا تحت جنس الإدراك كما أن الإنسان والفرس حقيقتان متباينتان، وإن دخلا معا تحت جنس الحيوان.

قوله: "وَلاَ أَنَّهما نَوْعانِ..."[3] الخ، هو ما قبله في المعنى وعطف للمبالغة وجوّز العطف والإتيان بلا تغايُر المتعاطفين من حيث مفهوماهما.

على أن العطف ربما وقع مراعاة لاختلاف اللفظ [فقط][4]، وفهم من التعبير بالنوع أن الجنسية إذا أطلقت هاهنا كما يقال هل السمع / والبصر من جنس العلم أم لا؟ فالمراد بها النوعية 249 إطلاقا للجنسية بالمعنى اللغوي، إذ لا شيء مما مر من الصفات بجنس، وإنما هي أنواع أو نوع واحد تعددت محاله ولا تخالف في الحال، كمن ينظر في بيت ذي كوة متعددة من تلك الكوى إلى الخارج، فالنظر واحد والمحال التي ينظر منها متعددة، ولا يوجب تعددها تعدد في النظر الحال فيها.

{صفتا السمع والبصر في مذهب أبي الحسن الأشعري}

وما ذكر عن الكعبي وأبي الحسين نقله في شرح المقاصد عن الشيخ أبي الحسن الأشعري فقال: «وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري الإحساس بالشيء علم به فالإبصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات، -قال:- ورد الجمهور بأنا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 104.

[3]- نفسه: 104.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

اللون وبين إبصاره، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وبين سماعه، وبين العلم بهذه الرائحة وشمها إلى غير ذلك. –قال:– وأجيب بأنا لا نسلم أن ما يتعلق به الإحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر، ولو سلم فيجوز أن يكونا علمين متخالفين بالماهية. –قال:– وفيه ضعف وتقدم استيفاء كلامه منقولا فراجعه» انتهى.

قوله: "بِخَلْق أَمْثَالِه"[1] هو تفسير للبقاء بأن المراد بقاء النوع لا الشخص، لما مر من عدم بقاء الأعراض.

قوله: "إلاَّ بِالمَوْجودِ المَعلُوم..."[2] الخ، المراد الموجود المعين كما في عبارة ابن التلمساني وهو واضح.

قوله: "وَالمُطْلَق وَالمُقيَّد"[3] أي المقيد بالمشخصات وهو المعين في عبارة ابن التلمساني، والمطلق هو الحقيقة الكلية، ولا شك أن العلم يتعلق بالجميع، وأما السمع والبصر فلا يتعلقان إلا بالمشخصات[4] خارجا.

{ما عرف به بعضهم السمع والبصر}

قوله: "صِفتَان زَائدتَان عَلَى عِلْمِهِ"[5] عرف بعضهم السمع والبصر بأنهما صفتان يزيد بهما الانكشاف على الانكشاف بالعلم، وتعقب من وجهين: أحدهما، أن التعبير بالانكشاف لا ينبغي لما يقتضيه الانفعال من التجدد المستحيل على علم الباري. ثانيهما، أن

---

[1]– العمدة: 104.

[2]– نفسه: 104. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وللشيخ أبي الحسن الأشعري قولان: أحدهما، أنهما إدراكان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما العلم في أنهما صفتان كاشفتان يتعلقان بالشيء على ما هو عليه. والقول الثاني أنهما من جنس العلم إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود المعلوم، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد، وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى».

[3]– نفسه: 104

[44]– وردت في نسخي "أ" و"ج": بالمتشخصات.

[5]– العمدة: 104.

الزيادة على علمه تعالى مستحيلة لما تقتضيه من قصور العلم، كيف وعلمه تعالى محيط بالجميع على ما هو عليه، ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة[1].

ومن أجل ورود الاعتراض الأول على تعريف العلم أيضا بقولهم «صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو به» قال بعضهم: اللائق بالعلم أن يقال صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه / من غير سبق خفاء. وقال بعضهم في السمع والبصر: الأولى أن يقال 250 بناء على أنهما صفتان زائدتان على العلم لما ورد النقل بهما، آمنا بذلك وبأنهما صفتان ليستا كصفتي الخلق، واعترفنا بعموم الوقوف على حقيقتهما، انتهى.

ثم ما ذكره من الزيادة أما على الوجه الأول فظاهر، لأنهما حقيقتان مباينتان للعلم، فإن قيل: كيف يصح أن يكونا صفتين مباينتين للعلم مع أن كل ما يتعلقان به يتعلق به العلم فهو أعم منهما حينئذ. قلنا: لا مشاركة بين التباين في الذات والاشتراك في التعلق، وبهذا يندفع الاعتراض بأن إثبات السمع والبصر، وأنهما يتعلقان بالموجود والعلم أيضا يتعلق به، يلزم منه اجتماع الأمثال.

ووجه الاندفاع أنه إذا حقق أنها متباينة في حقائقها، فهي وإن تعلقت بشيء واحد يلزم أن يكون جهة التعلق مختلفا، كما بين العلم والكلام وبين القدرة والإرادة، وقد قرر المصنف السؤال والجواب في شرح المقدمات، على أنا لو أثبتنا العموم والخصوص في الذات لصدق التباين أيضا باعتبار المفهوم.

وأما على الوجه الثاني، فالزيادة إنما هي باعتبار المغايرة في المفهوم باعتبار الخصوص والعموم، ولا تظهر هاهنا زيادة بمعنى آخر، فقوله حينئذ «واحتج على ذلك بما احتج به الفخر»

---

[1]- كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ سبأ: 3. وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلاَ تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاء وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ يونس: 61.

إن كانت الإشارة إلى القولين معا ففيه أن الاحتجاج السابق عند الفخر، إنما يستعمل على الوجه الأول، وأما كل ما ذكر في الثاني من عموم العلم للذهنيات والخارجيات، واختصاص السمع والبصر بالثاني فلا نزاع فيه، وكذا ما ذكره من ورود الإشكال السابق إنما يظهر وروده على القول الأول والله أعلم، فتأمل.

{مذهب قدماء المعتزلة في صفتي السمع والبصر}

قوله: "فَهُو يَردُّهما إِلَى العِلْم"[1] هذا القول حكاه في الإرشاد عن قدماء المعتزلة وقال إنهم يقولون إنه سميع وبصير لنفسه، كما أنه عالم لنفسه، ومقتضى ظاهر هذا الكلام أنهم يثبتون السمع والبصر إلا أنهم يردونهما إلى الذات كما هو مذهبهم في صفات المعاني، خلاف ما حمله عليه الفهري من أنهم يردونهما إلى العلم لكن قال شيخه تقي الدين بعد أن ذكر كلام الإرشاد السابق: «والذي يظهر لي أنهم [كلهم][2] نافون للسمع وللبصر في حق الله تعالى، وإنما اختلفوا في تأويل ما ورد في الشرع، لأنهم صادمتهم الآيات الواردة في كتاب الله العزيز دالة على السمع والبصر، فشرعوا في التحيل في التأويل» / انتهى. فأشار إلى أن كلامهم لا يحمل على ظاهره بل يؤول وكأنه لما علم منّ مذهبهم من عدم إثبات هاتين الصفتين لكن لم يبين هذا التأويل فبينه الفهري بما مر.

قوله: "فِي اتِّصالِ الأَشِّعة"[3] أي بالمرئي.

---

[1]- العمدة: 104. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... ومن قال من المعتزلة أنه سميع بصير لنفسه فهو يردهما إلى العلم، وصار بعض المعتزلة إلى أن الباري جل وعلا عما يقول الظالمون علوا كبيرا لا يرى كما أنه لا يرى، وهو قياس مذهبهم في اشتراط اتصال الأشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة والمقابلة أو ما في حكمها في الرؤية، وسيأتي إن شاء الله تعالى في فصل الرؤية إبطال مذهبهم في ذلك».

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 104.

قوله: "وَالمُقَابَلَة أَوْ مَا فِي حُكمِها"[1] سيأتي أنهم يشترطون أن يكون المرئي مقابلا للرائي أو في حكم المقابل، كما في رؤية الإنسان وجهه في المرآة والماء، فيقولون إذا كانت الرؤية تستلزم اتصال الأشعة والمقابلة أو ما في حكمهما، امتنع كون الله تعالى مرئيا، وإذا كانت تستلزم انبعاث الأشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة والمقابلة أو ما في حكمها، امتنع كون الله تعالى رائيا وهذا باطل، إذ لا يسلم حكم الأصل <ولا الاستلزام المذكور، ولو سلم الاستلزام في الشاهد جدلا فلا يلزم أن يكون الغائب كذلك، وسيأتي بطلان حكم الأصل>[2] في فصل الرؤية إن شاء الله تعالى.

قوله: "وَهُو كَوْنهما كَمالَين فِي حَقِّ الحَيِّ زَائِدَيْن عَلَى العِلْم..."[3] الخ، الظاهر أن الزيادة على العلم ليست من الدليل، وإنما أراد ذكر ما هو الأمر ويصح أن يعتبرها من تتمته إشارة إلى أن قوله فيما مر «ولا يستغني» دفع للاعتراض الوارد على إثبات السمع والبصر، فيكون من تتمة الدليل بهذا الاعتبار.

قوله: "لِلتَّفرِقَة الضَّرورِية"[4] علة للزيادة لا للكمال.

{الإدراك المتنازع في إثباته في حقه تعالى أمر وراء الشم والذوق واللمس}

قوله: "إِدْراكُ المَلْمُوساتِ وَالمَشمُومات..."[5] الخ، إنما عبر هكذا ولم يعبر باللمس والشم والذوق، لعدم استلزام هذه للإدراك كما سيأتي قريبا، ولأن هذه لم يقل بثبوتها للباري أحد ولا يجوز إطلاقها عليه تعالى.

---

[1]- العمدة: 104.

[2]- ساقط من نسخة "ج".

[3]- العمدة: 105.

[4]- نفسه: 105. باقي كلام السنوسي في الفقرة: «... الإشارة بهذا راجعة إلى دليل كونه تعالى سميعا بصيرا وهو كونهما كمالين في حق الحي زائدين على العلم للتفرقة الضرورية بين العلم وبينهما، وهذا المعنى ثابت للإدراك فيجب ثبوته عند من سلك هذا الطريق العقلي، وقد قدمنا ما في ذلك. ويعنون بالإدراك إدراك الملموسات والمشمومات والمذوقات».

[5]- نفسه: 105.

{معنى الإدراك}

قوله: "لِمَا يُوهِمه مِن الاتِّصالاتِ وَتَجرُّد الكَيْفيَات"[1] يعني مع أنه لم يرد به سمع، وكل لفظ موهم للمحال في حقه تعالى لم يرد سمع بإطلاقه عليه فلا يطلق عليه تعالى.

قوله: "وَلاَ لاَزماً عَقلِيا لَهَا.."[2] الخ، ما قبل هذا يقتضي أن الضمير هنا للإدراكات، أي ليست هذه الثلاثة لازما عقليا للإدراك، وما بعده يقتضي العكس عند التأمل الصائب، والذي ينبغي التعرض له هاهنا هو الأول، وهو أن هذه الثلاثة ليست لازمة للإدراك عقلا، ليعلم أن الله تعالى لو وصف بهذا الإدراك لم يلزم اتصافه بالاتصالات المستحيلات عليه تعالى، وأما لزوم الإدراك لهذه الثلاثة أو عدم لزومه فلا فائدة لذكره في هذا المقام إلا ما يفيده ذلك من المغايرة.

قوله: "تَقُول شَممْت ..."[3] الخ، هذا / دليل على المغايرة بين الإدراك وبين هذه الثلاثة بوجودها وعدم وجوده لا على عدم لزومها للإدراك، إذ لا ينتجه ما ذكر على ما لا يخفى، وهذا إنما هو إذا أريد بالشم مثلا مطلق الاتصال بالمشموم، وأما إذا أريد إدراكه فلا يستقيم ما ذكر، لكن يكون الشم حينئذ صحيحا في حقه تعالى، باعتبار المعنى، وإن كان لا يجوز إطلاق لفظه عليه للإيهام المذكور.

وتعبير المصنف بالإدراكات الثلاثة، يفهم منه أنها على القول بثبوتها ثلاث صفات لا صفة واحدة متعلقة بالمشمومات والمذوقات والملموسات، وهو صحيح للتفرقة الضرورية بين إدراك المشموم وإدراك الملموس مثلا، كما تقدم من التفرقة بين السمع والبصر، وبينهما وبين العلم، فكذلك هذه الصفات تتمايز في أنفسها وتباين غيرها، فإذا ثبتت وضمت إلى السبع السابقة كان المجموع عشرا.

وأما قول المصنف فيما سيأتي وكذا في شرح الصغرى إن الإدراك صفة ثامنة إذا زيدت عليها كانت ثمانيا فهو صحيح أيضا، بمعنى أن سوى ما مر من الإدراك هو الثامن باعتبار

[1]- العمدة: 105.
[2]- نفسه: 105.
[3]- نفسه: 106.

جنسه، وينقسم هذا الثامن إلى ثلاث صفات لا أنه صفة واحدة، وقد وقع في كلام بعض المتأخرين ما يقتضي أنها صفة واحدة، والتصريح بأن الإدراك عند من أثبته يتعلق بكل موجود كصفتي السمع والبصر، لكن الواقع في كتب الكلام أنها ثلاث صفات، وزاد بعضهم رابعا وهو إدراك الألم، ورده غيره إلى العلم.

{مختلف أقوال المذاهب في ثبوت الإدراك لله تعالى من عدمه}

قوله: "وَلَما اعْتَقَد بَعْضهُم المُلازَمة..."[1] الخ، أشار إلى أن الناس في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب،

الأول: إثبات هذه الإدراكات بناء على أنها كمالات، وأنها لا تستلزم الاتصالات كما مر.

والثاني: نفيها بناء على أنها تستلزم الاتصالات المستحيلة على الباري تبارك وتعالى، أو توهم الاتصالات، فيجب نفيها، أما على الأول فلأن مستلزم المحال محال، حتى إنه لو ورد به سمع وجب تأويله فكيف ولم يرد. وأما على الثاني فلأن اللفظ الموهم للمحال في حقه تعالى لا يجوز إطلاقه في حقه ما لم يرد به سمع وهاهنا لم يرد. ويجاب بمنع الاستلزام عقلا كما مر بل عادة ولا محذور فيه، ويمنع الإيهام في لفظ الإدراك، وإنما ذلك في لفظ الشم والذوق واللمس وهي ممنوع إطلاقها وفاقا.

253 والمذهب / الثالث: الوقف، بمعنى أنه لا يجزم بنفيها لأنها في الشاهد كمالات فيحتمل أنها كذلك غائبا، ولأنها لا تستلزم الاتصالات عقلا كما مر، ولا يجزم بثبوتها لعدم دليل ناهض فيها عقلي أو سمعي مع الاستغناء عنها بالعلم، وهذا مختار المقترح والفهري والمصنف. وقد يقال: إذا كان فيها الإيهام المذكور مع الاعتراف بأن لا دليل عليها وجب الجزم بنفيها. ويجاب بالمنع <لما مر>[2] ولو سلم امتناع الإطلاق لفظا فلا يسلم امتناع ثبوت معناه.

1- العمدة: 106 وجاء فيها: ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة.

2- ساقط من نسخة "ب".

قوله: "<يَغْني>[1] وَيَسْتغنِي عنْه بِالعلْم"[2] وكذا قوله في المتن«يعني ويدخل في العلم» معمول يعني في الكل محذوف كأنه يقول: يعني أنه غير زائد ويدخل في العلم.

قوله: "وَالحَق أنَّه لاَ يَسْتلزِمه"[3] أي عقلا، وأما عادة فيستلزمه لما سيذكره من أن الاتصال شرط عادة، والشرط لازم لموجود المشروط.

قوله: "لِعَدم ظُهورِ دَليلِه"[4] أي [و][5] قوته على مقابله من الظهور، بمعنى الغلبة، أو لعدم وضوحه عليه، من الظهور ضد الخفاء، وإلا فقد ذكر لكل دليل، ولكن لما تعارضا ولم يترجح أحدهما وجب إلغاؤهما على ما هو شأن التعارض ووجب الوقف.

{كل ما ورد به السمع وجب الإيمان به ولا يصرف عن ظاهره إلا إذا أحاله العقل ظاهرا فيؤول}

قوله: "وَقَد ثَبتَ فِي السَّمْع وَالبَصرِ..."[6] الخ، بهذا يرد على الكعبي وأبي الحسين وتأويلهما السميع البصير بالعليم، لما في السمع والبصر من الإيهام. ووجه الرد أن كل ما ورد به السمع وجب الإيمان به ولا يصرف عن ظاهره إلا إذا أحاله العقل ظاهرا فيؤول، وقد ورد السمع في السمع والبصر ولم يحل العقل ظاهرهما فوجب الإيمان بهما، ولا يوجب الإيهام نفيهما عن الباري إلا لو لم يرد بهما سماع، فإن أكثر الصفات لا يخلو عن بعض الإيهام لوجود معاني لها في الشاهد مستحيلة على الباري.

1- سقطت من نسخة "ب".
2- العمدة: 106.
3- نفسه: 106.
4- نفسه: 106.
5- سقطت من نسخة "أ".
6- العمدة: 106.

{فصل في ملازمة معاني الصفات السبع لها وأنها قائمة بذاته تعالى}

قوله: "زِيادَة كَوْنه مُدرِكا.."[1] الخ، تقدم توجيه كونه ثامنا مع كونه ثلاث صفات أو أربعا وكون الصفات به عشرا أو إحدى عشرة.

قوله: "لِصفَتي القِدَم وَالبَقَاء"[2] يعني تقدم ما فيهما من الخلاف، وأن الحق أنهما وصفان سلبيان فلا يوجبان حكما حتى يعتبر كون الله تعالى قديما باقيا، بحيث يعدان من المعنوية، وذلك لأن المعنوية كلها لازمة لصفات وجودية، والقدم والبقاء ليسا وجوديين، هذا ما اختاره الجمهور، والذي عند الشيخ الأشعري أن / البقاء صفة معنى، وأن المعاني ثمان صفات 254 مجموعة في قول الشيخ أبي القاسم الشاطبي[3]:

حي عليم قدير والكلام له ❖ باق سميع بصير ما أراد جرى

فكونه باقيا على هذا من المعنوية، وكذا من يجعل القدم أيضا من المعاني يعد كونه قديما من المعنوية، فتكون المعنوية على زيادة الإدراكات السابقة ثلاث عشرة وهي: كونه قادرا، وكونه مريدا، وكونه عالما، وكونه حيا، وكونه سميعا، وكونه بصيرا، وكونه متكلما، وكونه مدركا بأنواعه الأربعة، وكونه قديما، وكونه باقيا.

---

[1]- العمدة: 106. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «يعني بالأوصاف السبع: ما ذكر قبل من كونه تعالى قادرا، ثم كذلك إلى متكلما، وإنما لم يعدها ثمانية بزيادة كونه مدركا لما رأى من التنازع في هذه الصفة الثامنة ولما نقل أن التحقيق فيها الوقف، وأما كونه قديما وباقيا فقد تقدم ما في ملازمتهما لصفتي القدم والبقاء. واعلم أن هذه الصفات السبع التي فرغ من برهان ثبوتها تسمى لأجل ملازمتها معاني أخرى هي علل لها صفات معنوية وأحوالا معنوية نسبة إلى المعاني التي هي عللها ككونه قادرا علته القدرة، وكونه عالما علته العلم، وهكذا إلى آخرها، وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني، فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا عدم...».

[2]- نفسه: 106.

[3]- أبو محمد قاسم بن فيرة بن أبي القاسم خلف الرعيني الشاطبي الضرير (538-590 هـ). الإمام المتفنن البصير المتفق على جلالته وفضله، صاحب القصيدة المسماة "حرز الأماني في القراءات". شجرة النور الزكية: 159، شذرات الذهب/4: 301.

{ملازمة صفات المعاني للصفات المعنوية}

قوله: "عِلَل لَها"[1] أي هذه المعاني الأخر علل لها أي للمعنوية، والجملة نعت لمعاني أخرى.

قوله: "صِفَة مَعنَوِية"[2] هو مفعول ثاني ل"تسمى"، والملازمة المذكورة بين المعاني والمعنوية من الجانبين فكل منهما لازم للآخر، ولذا عبر بالملازمة وأسندها في المتن إلى المعاني، وفي الشرح تارة إلى المعنوية وتارة إلى المعاني.

قوله: "لاَ تَتَّصِفُ بِوجُود وَلاَ عَدمٍ"[3] أما نفي الوجود عنها بعد وصفها بالثبوت فلأن الثابت[4] عند مثبتي الواسطة قد يكون موجودا فاحتيج إلى إخراجه، وأما عند غيرهم فإثبات[5] رديف الموجود، وأما نفي العدم عنها فزيادة بيان، إذ الثابت لا يكون معدوما، ولكن لما نفي الوجود فقد يتوهم ثبوت العدم فتعرض له. وقوله «معللة» بمعنى قائم بالذات احترازا عن الأحوال النفسية.

قوله: "وَهُو تِلْك الصِّفَة المَعنوِية"[6] تفسير للحكم الوجب.

{مذاهب المتكلمين في الواسطة بين الوجود والعدم، وهل المعدوم ثابت أم لا؟}

قوله: "بِصحَّة الوَاسطَة بَيْن الوُجود وَالعَدم..."[7] الخ، وقع النزاع الشهير بين التكلمين في أن بين الوجود والعدم واسطة أم لا، وفي أن المعدوم ثابت وشيء أم لا، وانقسمت الذاهب في المسألة أربعة بحسب الاحتمالات العقلية،وهي أنه هل بين الوجود والعدم واسطة أم لا؟، وهل المعدوم ثابت أم لا؟.

---

[1]- العمدة: 107.
[2]- نفسه: 107.
[3]- نفسه: 107.
[4]- وردت لسخة "ب": فالثبات.
[5]- وردت في نسخة "ب": فثبات.
[6]- العمدة: 107.
[7]- نفسه: 107.

{المذهب الأول للشيخ وجمهور أهل السنة}

المذهب الأول: نفيهما معا[1]، وهو مذهب الشيخ وجمهور أهل السنة، بمعنى أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وأن المعدوم ليس بثابت ولا شيء، بناء على أن الموجود والثابت والشيء مترادفة، وهذا هو الحق <حتى>[2] قال المولى سعد الدين: «لنا في المقامين -أي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته وفي نفي ثبوت الواسطة- الضرورة، فإنها قاضية بذلك، إذ لا يعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنا أو خارجا، ومن العدم[3] إلا نفي ذلك والشيئية / تساوق الوجود[4]. 255

فالثابت في الذهن أو الخارج موجود فيه، وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود [والمعدوم][5]، والمنازع مكابر، وجعل الوجود أخص من الثبوت والعدم من النفي، وجعل الموجود ذاتا لها الوجود، والمعدوم ذاتا لها العدم، لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه»[6] انتهى.

{المذهب الثاني للقاضي وإمام الحرمين وأبي هاشم}

والمذهب الثاني إثبات الأول،وهي الواسطة، وإليه ذهب من أصحابنا القاضي وإمام الحرمين أولا،ومن المعتزلة أبي هاشم فقالوا: المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت فإن كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإن كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال، فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لأنه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة.

قال في شرح المقاصد: «والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيته للغير والذات تخالفها، وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلا ذات لها

1- وردت في نسختي "أ" و"ب": نفاهما معا.
2- سقطت من نسخة "ب".
3- وردت في نسخة "ب": المعدوم.
4- وردت في نسخة "ب": تساوي الموجود.
5- سقطت من نسخة "أ".
6- قارن مع ما ورد في شرح المقاصد/1: 355.

صفة الوجود، وللمعدوم إلا ذات لها صفة العدوم، والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة، واحترز بقولهم لموجود عن صفات المعدوم فإنها تكون معدومة لا حالا، وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية»[1].

وذكر عن بعضهم أن «أول من قال بالحال أبو هاشم، وفصل القول فيه بأن الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون والرائحة لا توجب لمن قامت به حالا ولا صفة، إلا الكون فإنه يوجب لمحله الكائنية، وهي من الأحوال، وأما الأعراض المشروطة بالحياة فإنها توجب لمحالها أحوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية.

وزعم القاضي وإمام الحرمين أن كل صفة فهي توجب للمحل حالا، كالكون للكائنية والسواد للأسودية[2]، والعلم للعالمية»[3].

{المذهب الثالث وهو مذهب أكثر المعتزلة}

والمذهب الثالث: إثبات الثاني، وهو كون المعدوم ثابتا وإليه ذهب أكثر المعتزلة فقالوا: «المعلوم إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا فمعدوم فلا واسطة بينهما، وأيضا المعلوم إن كان له تقرر في نفسه فثابت / وإلا فنفي، فالثابت أعم من الموجود والنفي أخص من المعدوم، أما أولا فلأن كل ما له كون في الأعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس كلي. وأما ثانيا فلأن كل ما ليس له تقرر في نفسه لا كون له في الأعيان من غير عكس، وهذا كله ظاهر. 256

{المذهب الرابع وبه قال بعض المعتزلة}

والمذهب الرابع: إثبات الأمرين معا، بمعنى أن بين الموجود والمعدوم واسطة، وأن المعدوم ثابت وإليه ذهب بعض المعتزلة فقالوا: المعلوم إن كان له كون في الأعيان، فإن كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وإن كان بتبعية الغير فهو الحال، وإن لم يكن له كون في الأعيان فهو

1- كلام منقول مع تصرف يسير من شرح المقاصد/1: 353.
2- وردت في نسخة "ب": السوادية.
3- شرح المقاصد/1: 353.

المعدوم، والمعدوم إن كان متحققا في نفسه فثابت وإلا فمنفي. هذا ملخص ما ذكر في شرح المقاصد[1]، ولم نتعرض للأدلة خشية الطول.

قوله: "صِفَةَ إِثْبات"[2] يعني لوجود وراجع مفاهيم هذه القيود فيما مر آنفا.

{كثير من المحققين ليس عندهم من الصفات إلا صفات المعاني}

قوله: "لَيْس عِندَهم مِنَ الصِّفات إلاَّ صِفات المَعانِي..."[3] الخ، يعني أن الصفات الثابتة القائمة بذاته تعالى لا يثبتون منها إلا المعاني، وأما السلبية فهم يثبتونها ويعترفون أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا مفتقر ولا متكثر مثلا، غير أن هذه ليست بصفات قائمة بذاته تعالى، لأنها نفي صرف، وأما صفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء فهي إضافات لا قيام لها بالذات. نعم، تبقى الصفات الجامعة كالألوهية والجلال والكبرياء إذ لا يسمع أحد إنكارها، اللهم إلا أن يقال: المراد الصفات المطلوبة المبرهن عليها في كتب الكلام.

{بحث}

وهاهنا بحث، وهو أن نفاة الأحوال يفسرون القادرية مثلا بقيام القدرة، والعالمية بقيام العلم كما ذكر المصنف قبل، ولاشك أن هذا اعتراف بثلاثة أمور الذات، والصفة، وقيام الصفة بالذات. ومثبتو الحال أيضا إنما اعترفوا بثلاثة أمور: الذات والعلم مثلا والعالمية، فأي فرق بين الفريقين؟

ويجاب بأن التعلق المذكور نسبة إضافة لا أمر ثابت في الخارج كالحال، وسيرد عليك تحقيق هذا المعنى قريبا إن شاء الله.

---

[1]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 354.

[2]- العمدة: 107.

[3]- نفسه:107.

{القائلون بثبوت الحال يقسمون الصفات ثلاثة أقسام: نفسية ومعنوية ومعاني}

قوله: "ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ..."[1] الخ، على هذا جرى المصنف في أكثر كتبه، مع اعترافه أن مذهب الشيخ والجمهور نفي الحال، وقد قال فيما مر: «المحققون أن الحال محال» لكن قال في شرح الوسطى بعد ذكر القولين: «والنفس أميل إلى المذهب الأول -يعني مذهب إمام الحرمين- لأن التعلق الذي / للعلم مثلا لو لم يكتسب محله منه شيئا لما كان فرق بين ذلك المحل وبين غيره مما لم يقم به علم، لأن المدرك على هذا التقدير العلم لا محله، والذي يقتضيه النظر والحس أن المحل الذي يقوم به العلم مثلا يكتسب بقيام العلم به حالة زائدة على مجرد قيام العلم به، وهو أن ينكشف له الشيء الذي تعلق به العلم القائم به.

وبالجملة، فالمسألة مشهورة الخلاف، وأدلة الفريقين فيها مبسوطة في المطولات، والوهم فيها قوي المعارضة للعقل والجهل فيها لا يضر بالعقائد»[2] انتهى كلامه.

وفي احتجاجه ما لا يخفى، إذ لا يلزم من ثبوت زائد على قيام العلم كما ذكر، أن يكون ذلك الزائد ثابتا في الخارج واسطة بين الوجود والعدم، وهو المدعى، وإلا فالكل يسلمون الاعتبارات.

{في الكلام على التحيز هل هو زائد على ذات الجوهر أم لا؟}

وقد ذكر شرف الدين الفهري عند الكلام على التحيز، وأنه هل هو زائد على ذات الجوهر أم لا «أن من نفى الأحوال من أصحابنا يزعم أنه وجه واعتبار في ذات الجوهر، ومن يثبت الأحوال يزعم أنه حال نفسية».

وقال الشيخ تقي الدين عند قول الإمام في الإرشاد استدلالا على ثبوت الحال من علم وجود جوهر ولم يعلم تحيزه ثم استبان أنه متجرد، فقد استجد علما متعلقا بمعلوم، ويسوغ تقرير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز... الخ ما نصه: «لا سبيل إلى إنكار العلم بوجه من وجوه الشيء

---

[1]- العمدة: 107.

[2]- نص منقول من شرح الوسطى: 142-143.

الواحد والجهل بوجه آخر من وجوهه، فإنه لو أخبر الصادق أن الله خلق الآن موجودا فنعلم أنه موجود ونشك في أنه متحيز، والمعلوم لا يشك، فلهذا كان العلم بالمعلوم الواحد لا يجامعه الشك فيه، وقد جامع العلم بالوجود الشك في التحيز، فدل على تعدد المفهومين. وكذا قد يرى الإنسان من بعيد شيئا فيعلم أنه ذو لون، ويشك في كونه سوادا أو بياضا، فيعلم اللونية ويشك في السوادية، ومن رد ذلك إلى العبارات المحضة تعذرت عليه الحدود والبراهين، ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية وإدراج خاص تحت عمومها بناء على وجود أمر عام حكم عليه.

وفي ذلك رد المعقولات ودخول في جمود الظاهرية، والوقوف على اللفظ والإعراض عن المعنى، كيف ولو قدر دروس العبارات وذهاب اللغات لاستقلت العقول / بإدراك التماثل في المتماثلات، والاختلاف في المختلفات، ومعرفة ما تشترك فيه المختلفات من الأحكام وما تتفارق، وأن ما به الافتراق ليس ما به الاشتراك» انتهى. 258

ثم قال بعد: «واعلم بعد ذلك أن دليله -يعني الإمام- غير منتج لما ادعى، إذ الدليل المذكور اقتضى ذكر زائد، ولا يلزم من إثبات كونه معلوما زائدا أن يكون ذلك المعلوم الزائد صفة -إلى أن قال- أليس قد يعلم الإنسان وجود شيء ثم يشك في إضافته ونسبته إليه، ويلزم أن تكون الإضافة معلوما زائدا، ولا يلزم أن يكون ذلك الزائد حالا هو صفة، وقد يعلم الإنسان نفي معلوم عن معلوم، وهو معلوم زائد على وجوده ولا يكون ذلك صفة لوجوده» انظر تمامه.

ثم ما ذكر من التقسيم إلى ثلاثة أقسام، هو باعتبار الصفات الثبوتية أيضا كما مر، وقال البكي: «الأشاعرة اختلفوا في إثبات الحال، فمن نفاها منهم وهم الأكثر، فمعنى القادر مثلا عندهم الذات من حيث قيام القدرة بها، فهو اسم الذات باعتبار المعنى القائم بها، فليس عند هؤلاء إلا الذات والقدرة القائمة بها، فتارة يعبر عن الذات بما لا يشعر بالصفة[1] كما يعبر بأسماء الذات كالله، وتارة يعبر عن تلك المعاني بما يشعر بها فقط لا بالذات، كما يقال القدرة مثلا معبرا

---

[1]- وردت في نسخة "ب": الصفات.

عن الصفة[1] الخاصة، وتارة يعبر عما يشعر بهما معا كالقادر، وأن المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى بها وهذا هو المتبادر من التعبير.

ونقل عن الشيخ أن المدلول من قولنا القادر والعالم مثلا، هو نفس الصفة التي هي[2] القدرة والصفة التي هي العلم من حيث قيامهما بالذات، وعلى هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال: «لا هي المسمى ولا هي غيره».

وأما من أثبت الحال –يعني كالقاضي ومن تبعه كإمام الحرمين على أحد قوليه– فيقال إن هناك ثلاثة أمور: الذات والمعنى القائم به والحال، وهو كون الذات قادرة والأولان موجودان، والحال ثابتة هنا ليست بموجودة ولا معدومة» انتهى.

وقال شرف الدين: «والحاصل أن في المعقول هاهنا أربعة: ذات وصفات وأحوال وتعلقات، فالقاضي أثبت الجميع. والشيخ والأستاذ أثبتا الجميع إلا الأحوال، فإن زعموا أنه حال وهو الاختصاص الزائد على معقول الذات والصفة فهو مجرد نسبة في العقل فقط . والمعتزلة أثبتوا / الذات بدون الصفات. وأبو الحسين المعتزلي أثبت الذات والتعلقات كما صار إليه الفخر وقضى بصحة تجردها على الذات الأزلية» انتهى.

قوله: "بِاعْتِبَار نَفْسه أَوْ بِاعتِبَار غَيْره"[3] تقدم أن المعنى متحقق ومعقول في نفسه كالسواد والبياض، وأما الحال فلا تحقق ولا تعقل إلا بالتبعية للغير، وهو المعنى الموجب لها، ككونه عالما إنما يتعقل بالتبعية للعلم الموجب له.

1- وردت في نسخة "ب": الصفة.

2- وردت في نسخة "ب": إذ هي.

3- العمدة: 107. جاء في هذه الفقرة قول السنوسي: «... ووجه الحصر أن المتحقق إما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره، الأول الموجود والثاني الحال وهو إما أن يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه الأول الحال النفسية، والثاني الحال المعنوية وقد جعلها بعض المتأخرين ستة أقسام ضم إلى هذه الثلاثة ثلاثة أخرى وهي السلبية والفعلية والجامعة لجميع الأقسام...».

قوله: "وَهُو إِمَّا أَنْ يَكونَ الغَيْر الَّذِي تَتحقَّق بهِ..."[1] الخ، هذا تقسيم للحال إلى نفسية كالوجود والتحيز للجرم، وإلى معنوية كالعالمية والقادرية، وذلك أن الحال كما مر لا تتحقق إلا بالتبعية للغير، وذلك الغير إما أن يكون معنى قائما بالموصوف، كالعلم القائم بمحله فيتحقق[2] به العالمية، وإما ذات والذات إما حقيقة قائمة بنفسها كالجرم فيتحقق به وجوده وتحيزه، وإما حقيقة قائمة بغيرها كالبياض يتحقق به لونيته.

فقد أطلق المصنف الذات على الحقيقة الشاملة للجرم والعرض، ويرد على عبارة المصنف أنه عادل بين الذات والمعنى، والذات أعم على ذلك التقدير، فقد ركب منفصلة حقيقية من الأعم والأخص ولا يصح.

وقد يجاب بأن المراد بالمعنى المعادل للذات في كلامه، هو الاصطلاحي المشروط بالحياة والداخل في الذات هو غيره،وهذا إنما يجري على القول بأن المعنى الموجب للحال هو المشروط بالحياة، وأما على القول بالتعميم كما تقدم فلا، وأيضا أهل القول الأول يعترفون بأن الكون يوجب الحال لمحله كما مر كل ذلك.

قوله: "وَالتَّحْقيق أَنَّها عِبَارة..."[3] الخ، لاشك أن العبارة الأولى هي على حذف مضاف أيضا، لكن هذه أبين وأوضح لدلالتها على المقصود حيث صرح فيها بالمضاف المقدر، وهو النفي، فالمراد بالتحقيق التوضيح والتبيين أو ما يقابل التجوز. ولك أن تقول في العبارة الأولى تأويل آخر، وهو أن يراد أن السلبية هي عبارة عما يمتنع أن يوصف به الباري، أي أن يكون وصفا له تعالى قائما بذاته، يعني لأن الذي يكون وصفا إنما هو الثبوتي لا السلبي، وكأنه يقول السلبي هو الأمر العدمي الذي ليس له ثبوت ولا وجود، وهذا التأويل تسلم العبارة معه من تقدير حذف لو ساعده السياق / والمقام. 260

[1]- العمدة: 107.

[2]- وردت في نسخة "ب": يتحقق.

[3]- العمدة: 107.

{مثال لبعض السلوب المعبر عنها بالحدوث عند بعض المتكلمين}

قوله: "كَعَفوِه تَعالَى وَحِلْمه..."[1] الخ، لاشك أن هذه بمنزلة صفة الأفعال، فيجري فيها ما يجري فيها من الخلاف، ومن جعلها حادثة باعتبار وقديمة باعتبار.

{تعريف الصفات النفسية}

قوله: "عِبارَة عَنْ كُلّ حَال ثَبَتت لِلذَّات غَيْر مُعلَّلَة..."[2] الخ، "غير" بالجر نعت لحال أو بالنصب حالا منها، أو من ضمير "ثبتت"، ولا يكون خبر دامت لفساد المعنى، وإنما دامت فعل تام ولا حالا من الذات، لأن الذات لا تكون معللة، وإنما الحال هي التي تكون معللة أو غير معللة. وهذا التعريف إنما يحسن لتميز الحال النفسية ومن المعنوية في حق من يعرف مطلق الحال، وإلا فلفظ الحال لا ينبغي أن يؤخذ في التعريف اللهم إلا أن يعتبر لغويا.

قوله: "مِنْ غَيْر مَعْنى زَائِد علَى الذَّات..."[3] الخ، أي من غير أن تكون هذه الصفة تابعة لمعنى زائد على الذات، لا أنه يكون هناك معنى زائد على الذات أصلا.

قوله: "لاَ يَصِح تَوَهم انْتِفائِها مَع بَقاءِ الذَّات..."[4] الخ، يريد لأن النفسية لا يتصور انتفاؤها ومفارقتها للذات، إذ بانتفائها تنتفي الذات كالوجود مثلا، فإنه لا يمكن أن ينتفي مع بقاء الذات الموصوفة به بخلاف المعنوية، كعالمية زيد فإنه يمكن انتفاؤها مع بقاء ذات زيد، وذلك عند انتفاء العلم عن ذات زيد، لأنه لو قدرت ذات زيد بدون العلم والعالمية كانت ذاتا، ولو قدرت بدون الوجود لم تكن ذاتا، هذا في الحادث.

وكذا في القديم، فإنه لو قدرت ذات الله بدون العلم والعالمية مثلا، كانت ذاتا وإن كان لا يصح انتفاء العلم والعالمية عنه تعالى لوجوبهما في حقه، ولكن يصح توهم ذلك على طريق الفرض وتقدير المحال، ولا يوجب انتفاء الذات، ومن ثم عبر المصنف ب"التوهم" ولم يعبر ب"الإمكان"

---

[1] - العمدة: 107.
[2] - نفسه: 108.
[3] - نفسه: 108.
[4] - نفسه: 108.

ونحوه، إذ لو عبر به لا وهم أن المعنوية في حقه تعالى يمكن انتفاؤها وهو باطل، ولما كان التعريف رسما لم يتحاش عن أخذ الحكم فيه وإن كان فيه دور خفي.

فإن قيل: إن أريد بالذات خصوص القائم بنفسه، خرجت النفسيات للمعاني كاللونية للبياض، وإن أريد ما هو أعم دخلت المعنوية ولا تخرج بقوله: "لا يتوهم انتفاؤها"، إذ العالمية مثلا لا يتوهم انتفاؤها مع بقاء العلم وكذا سائر المعنوية.

قلنا: المراد الثاني، ولا يلزم ما ذكر، لأن المراد الذات الموصوفة بالحال كما صرح به لا المعنى الموجب للحال، والعالمية مثلا موصوفها ذو العلم لا العلم، ولاشك أنه يتوهم انتفاؤها / مع بقاء ذي العلم فلا تدخل وهذه التعاريف على طريقة أصحابنا، وأما عند القائلين بكون المعدوم ذاتا وثابتا فهي مستدركة، إذ وصف المعدوم معدوم لا يكون حالا البتة. 261

قوله: "وَالتَّحقِيق رُجُوع هَذِه الصِّفات إِلَى السَّلْب..." [1] الخ، تقدم أن الوجوب أمر اعتباري عدمي، إذ لو كان موجودا لكان واجبا، لاستحالة أن يكون ممكنا فيتسلسل كما مر في القدم والاستحالة ونحوها، وأما الأزلية والأبدية فراجعان إلى معنى القدم والبقاء وقد تقدم أنهما سلبيان على الصحيح.

{المحققون من المتكلمين يرون أن الصفات النفسية لم يعرف منها شيء}

قوله: "وَلَو عَرفْنَاها..." [2] الخ، في هذه العبارة شيء، لأنه إن كان المراد لو عرفنا الصفات النفسية على ما يظهر من الضمير العائد، فالدليل غير مطابق للمطلوب، إذ المدعى أنا لم نعرف منها شيئا، وهذا إنما يقابل الجزئية وعلى ردها يستدل بالبرهان المذكور. وإن كان المراد لو عرفنا شيئا منها فلا تسلم الملازمة، إذ لا يلزم من معرفة بعض نفسيات الشيء أن يعرف ذلك الشيء.

---

[1]- العمدة: 108.

[2]- نفسه: 108.

ويجاب بأن المراد الثاني والملازمة صحيحة، بمعنى أن معرفة البعض تستلزم إمكان معرفة الباقي، إذ لا فرق وذلك يؤدي إلى معرفة الموصوف، لكن تأنيث الضمير يبعده[1] أو لأن الضمير [عائد][2] على الجنس من غير قيد التعميم ولا التبعيض، وذلك يستلزم ما ذكر، ثم اللازم المذكور في كلام المصنف هو معرفة الحقيقة لا العين، إذ لا يلزم من معرفة الصفة النفسية للشيء معرفة عينه.

{تعريف صفات المعاني}

قوله: "وَأَمَّا صِفَاتُ المَعَانِي..."[3] الخ، قال المؤلف في شرح الوسطى: «الإضافة فيها بيانية» أي الصفات التي هي نفس المعاني، كما تقول بلغ فلان درجة الاجتهاد ودرجة الإمامة ويجوز أن تكون الإضافة فيها ونحوها بمعنى من نحو ثوب خز.

قوله: "مُوجِبَةٌ لَهُ حُكْماً..."[4] الخ، تقدم من مذهب أبي هاشم أن الوصف المشروط بالحياة هو الذي يوجب حكما، وعليه فلا يكون السواد والبياض ونحوهما من المعاني، وقد قال في شرح الصغرى[5]: «مرادهم بصفات المعاني الصفات التي هي موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده، أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته» وتعريفه هاهنا إما للقسم الثاني من المعاني وإما للكل جريا على مذهب القاضي وإمام الحرمين، وهو الظاهر.

قوله: "وَقِيلَ هِيَ المَعَانِي المُوجِبَةُ لِلأَحْوَالِ..."[6] الخ، إن قيل: أليس هذا تعريفا للشيء بنفسه / أو بما تتوقف معرفته عليه.

1- وردت في نسختي "أ" و "ج": يقيده
2- سقطت من نسخة "أ".
3- العمدة: 108.
4- نفسه: 108.
5- قارن بشرح الصغرى.
6- العمدة: 108.

قلنا: لا إذ المعاني المعرفة هي الاصطلاحية والمأخوذة في التعريف هي اللغوية، وقيدت بما يفيد مفهوم الاصطلاحية من تميزها عن غيرها. نعم في أخذ الحال في هذا التعريف مع ما مر من أخذ المعنى في تعريف الحال ما لا يخفى من التسامح، غير أن التعاريف المذكورة راجعة إلى التفسيرات اللغوية المقصود منها تبيين مسميات الألفاظ ويغتفر فيها ما ذكر، فإن كتب اللغة مشحونة بتفسير كل من المترادفين بالآخر وأخذ كل من المتضادين في تعريف الآخر.

{ما وقع من النزاع بين أهل السنة في صفات الأفعال أو التكوين}

قوله: عَنْ صُدورِ الآثَار..."[1] الخ، هذا الذي يعبر عنه بالتعلق التنجيزي للقدرة، كالإيجاد والإعدام على قول والتخليق والترزيق والإحياء والإماتة ويعبر عنها بالتكوين. وينبغي أن تعلم في هذا المقام أنه وقع النزاع فيه بين أهل السنة.

{مذهب الأشاعرة}

فذهب الأشاعرة إلى أنه حادث، لأن المراد منه صدور الأشياء عن القدرة تنجيزا وذلك الصدور حادث، إذ لو كان قديما لزم قدم العالم، وهو محال.

{مذهب الماتريدية}

وذهب الماتريدية إلى أنه قديم لوجوه ذكرها السعد على قول النسفي «والتكوين صفة لله تعالى أزلية، أحدها أنه يمتنع قيام الحوادث[2] بذاته تعالى. الثاني أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقا لزم الكذب له أو العدول إلى المجاز، أي الخالق فيما يستقبل أو القادر علي الخلق من غير تعذر الحقيقة. الثالث أنه لو كان حادثا، فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل، وهو محال، ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد، وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع. الرابع لو حدث فأما في ذاته

---

[1]- العمدة: 108.

[2]- ورد في نسخة "ب": الحادث.

فيكون محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل[1] من أن تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته»[2].

وأجابوا عن دليل الجمهور من أنه لو كان التكوين قديما لزم قدم العالم، بأن التكوين لا يلزم من قدمه قدم العالم، لأن تعلقه بالعالم حادث إضافي فيكون العالم حادثا كما أنه لم يلزم من قدم القدرة قدم العالم لما كان تعلقها التنجيزي حادثا.

وزاد في شرح المقاصد وجهين آخرين: «أحدهما، أن الأشاعرة يقولون في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا / قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[3]، أنه قد جرت العادة الإلهية بأنه يكون الأشياء لأوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة «كن»، ولا نعني بصفة التكوين إلا هذا. -قال:- وأجيب بأنه حينئذ يعود إلى صفة الكلام ولا يثبت صفة أخرى، على أن الأكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الإيجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والإرادة. 263

ثانيهما: أن التكوين والإيجاد صفة كمال، فلو خلا عنهما في الأزل لكان نقصا وهو عليه تعالى محال. -قال:- وأجيب بأن ذلك إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل، ولا نسلم أن التكوين والإيجاد بالفعل كذلك. نعم هو في الأزل قادر عليه ولا كلام فيه» انتهى.

واعلم أن هذه الأدلة التي ذكروها على قدم التكوين هي بناء منهم على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم قال في شرح النسفية: «والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك، والحاصل أنه في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء

---

[1]- أي أبو الهذيل العلاف (135/ 235 هـ)، كان رئيس المعتزلة في عصره في مدرسة البصرة، وهو الذي أدخل الفلسفة في تعاليم المعتزلة، ويلقب فيلسوف المعتزلة.

[2]- كلام منقول من شرح النسفية مع بعض التصرف: 62-63.

[3]- النحل: 40.

وغير ذلك، ولا دليل على كونه صفة أخرى غير القدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يخصص أحد الجانبين»[1] انتهى.

وأشار بهذا الكلام إلى أن جميع أدلتهم تندفع بتحقيق أن التكوين أمر إضافي، كما قال في شرح المقاصد بعد ذكر الوجوه التي استدلوا بها على القدم أنها عورضت بوجهين: «أحدهما، أنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي، ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الأزل. ثانيهما، أنه لو كان أزليا لزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر» انتهى.

وأشار بقوله «فإن القدرة وإن كانت نسبتها...» الخ، إلى الجواب عن استدلالهم على أن التكوين صفة مغايرة للقدرة والإرادة، وقد استدلوا على ذلك بوجهين ذكرهما في الطوالع: «أحدهما أن القدرة متعلقة بإمكان الشيء والتكوين بوجوده. ثانيهما أن متعلق القدرة <قد>[2] لا يوجد ومتعلق التكوين لابد أن يوجد»[3] بمعنى أن القدرة نسبتها إلى / جميع الممكنات متساوية، والتكوين خاص منها بما يدخل تحت الوجود. 264

والجواب عن الأول بالمنع، فإن القدرة متعلقة بصحة الوجود لا بالإمكان، لأن الإمكان ذاتي فلا يكون بالغير، وعن الثاني أن القدرة وإن كانت نسبتها إلى الجميع على حد سواء، لكن مع الانضمام إلى الإرادة فيحصل المقصود من التكوين كما قال السعد.

وقال الأصفهاني في شرحه للطوالع بعد تقريره للكلام السابق ما نصه: «والحق أن القدرة والإرادة مجموعين هما اللذان يتعلقان بوجود الأثر، ولا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى» انتهى. وهو معنى كلام السعد السابق.

---

[1]- كلام منقول من شرح النسفية: 63-64.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- كلام منقول من الطوالع مع تصرف بالتقديم والتأخير: 191.

ثم على مذهب الماتريدية فالتكوين صفة قديمة يوصف الله تعالى بها في الأزل، وهي من صفات المعاني كما عدها البرهان النسفي[1] في العقائد، وتكون المعاني بها ثمانيا إن جعلنا التكوين صفة واحدة. قال السعد: «وإليه ذهب المحققون من علماء ما وراء النهر[2]، بمعنى أن التكوين صفة واحدة تتنوع بحسب الخصوصيات، إن تعلقت مثلا بالحياة سميت إحياء، وبالموت سميت إماتة، وبالوجود سميت إيجادا، وبالرزق سميت ترزيقا ونحوها. وتفرد بعضهم بأن كل واحد من التكوينات المذكورة صفة قديمة حقيقية، وعلى هذا فلا تكاد تنتهي المعاني. -قال السعد:- وهو تكثير للقدماء جدا وإن لم تكن مغايرة والأقرب ما ذهب إليه الأولون»[3] انتهى.

وأما على مذهب الأشعرية من أن التكوين حادث، فلا يكون من صفات الباري القائمة بذاته إذ يستحيل قيام الحوادث به تعالى، لكنه لما لم يكن عندهم صفة حقيقية بل أمرا اعتباريا، لم يستلزم عده من الصفات قيام الحوادث به تعالى، لأن الأمور الاعتبارية عدمية لا وجودية.

قال العضد في شرح المختصر الأصلي والسعد في حواشيه عليه: «إن الذات قديمة وكذا القدرة، فلابد من أمر حادث عنده تحدث الحوادث، وهو تعلق القدرة، فهذا التعلق من حيث انتسابه إلى العالم صدور العالم، ومن حيث انتسابه إلى القدرة إيجاب[4] القدرة للعالم، ومن حيث انتسابه إلى الذات الموصوفة بالقدرة القديمة هو خلق العالم. فمعنى الخلق كون الذات تعلقت قدرته بشيء وهو معنى إضافي اعتباري قائم بالخلق واتصاف الخالق به، وليست صفة حقيقية متقررة فيه ليلزم كون القديم محلا للحدوث» / انتهى. وهذه عبارة السعد موضحا لكلام العضد، وله مثله في شرح النسفية. 265

---

[1]- لعله عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد النسفي (.../537 هـ)، السمرقندي الحنفي الحافظ ذو الفنون يقال له مائة مصنف، كان فاضلا مفسرا أديبا. شذرات الذهب/4: 115.

[2]- ما وراء النهر هي المنطقة الواقعة شمال نهر أموداريا (تركستان الروسية) حتى أواسط آسيا. قاموس المنجد في الأعلام.

[3]- قارن بشرح النسفية: 69.

[4]- وردت في نسخة "ب": الجاعل.

وبهذا التحقيق يتبين لك وجه إطلاق الأشعرية على التكوين أنه من الصفات، وأنه لا يلزم من وصف الباري به قيام الحوادث به وتبين لك أيضا أن ليس المراد بكونه حادثا أنه موجود بعد عدم على ما هو شأن الحدوث الحقيقي، وإنما المراد تجدده في الاعتبار، لأنه إذا كان أمرا اعتباريا والاعتباري عدمي لم يتصور فيه الحدوث بمعنى، الخروج من العدم إلى الوجود فافهم.

وبه يرد على المعتزلة في قولهم إن التكوين عين المكون، وأنه لا يتصور في الخلق معنى آخر غير المخلوق واستدلوا[1] بأنه لو كان غير المكون لاحتاج إلى تكوين آخر فيلزم التسلسل كما مر هذا الدليل عند الحنفية، ووجه الرد أنه وإن كان غير المكون لا يحتاج إلى تكوين آخر لأنه أمر اعتباري، وقد أشار العضد إلى هذا المعنى إثر كلامه السابق.

{اشتهار النزاع في أن التكوين هو عين المكون أم غيره؟}

وقد اشتهر النزاع في أن التكوين هو عين المكون أم غيره، لكن أشار السعد إلى أن لا خلاف في المعنى، وذلك أنه ذكر أدلة كون التكوين غير المكون على قول النسفي: «وهو غير المكون عندنا»[2] ثم قال في آخر كلامه: «وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فإن قال: التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس هنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد [ونحو ذلك][3] فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج. ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات. وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج...»[4] إلى آخر كلامه.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": استدلالا.

[2]- قارن بشرح النسفية: 66.

[3]- ساقط من كل النسخ والزيادة من شرح النسفية.

[4]- نص منقول من شرح النسفية: 67-68.

{قدم صفات الأفعال يقول به الماتريدية وقدماء الحنفية}

واعلم أن ما تقدم عن الماتريدية نقل أيضا عن الحنفية الأقدمين، وأنهم يقولون بقدم صفات الأفعال، بمعنى أن الله خالق ورازق مثلا في الأزل، فبعض العلماء يحمل ذلك على ما عند المتأخرين منهم وهم الماتريدية المذكورون، من أن التكوين صفة أخرى أو صفات، وبعضهم / يتناول ذلك على معنى القدرة، بمعنى أن كونه خالقا ورازقا في الأزل أنه قادر على الخلق والرزق.

كما يحكى عن الغزالي أنه لا خلاف بينهم وبين الأشعرية، لأن الأشعرية أيضا يعترفون أنه في الأزل خالق، بمعنى أنه قادر على الخلق لا خالق تنجيزا، كما تقدم من كلام سعد الدين أن الحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق.

وذكر ابن أبي شريف[1] عن شيخه أنه قال: «ادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور الماتريدي[2] أن صفات الأفعال قديمة زائدة على الصفات المتقدمة، وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله «كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق» وذكروا أوجها من الاستدلال.

والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على تفصيلها سوى صفة القدرة، باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، وما ذكروه لا ينافي هذا، وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر، بل وفي كلام أبي حنيفة ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله الطحاوي[3].

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 166 هامش: 4.

2- محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي (.../333هـ)، الفقيه الحنفي الأصولي المفسر أحد أئمة علماء الكلام وصاحب المذهب الماتريدي المنسوب إليه في العقيدة والكلام. من كتبه: "كتاب التوحيد" و"المقالات في علم" الكلام وغيرها. الفوائد البهية في تراجم الحنفية: 95، الأعلام/7: 242.

3- أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي المصري (321/239هـ) شيخ الحنفية، الثقة الثبت، صنف التصانيف منها العقيدة السنية، وبرع في الفقه والحديث. تهذيب السير/2: 62، شذرات الذهب/2: 288.

قال: «وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري، له تعالى معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه يحيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]»[2] انتهى نقل الطحاوي.

-قال:- فقوله: -يعني أبا حنيفة- «ذلك بأنه على كل شيء قدير» تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته به، فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل، وهذا ما تقوله الأشاعرة» انتهى.

{النزاع الواقع في القدرة هل هي من صفات الذات أو صفات الأفعال}

ومن الغريب ما ذكر ابن حجر في فتح الباري من أنه وقع النزاع في أن القدرة هل هي من صفات الذات أو صفات الأفعال؟، قال في باب: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[3] ناقلا عن البيهقي: «القوي التام القدرة لا ينسب إليه عجز في حالة من الأحوال، -قال:- ويرجع معناه إلى القدرة، والقادر هو الذي له القدرة الشاملة، والقدرة صفة له قائمة بذاته، والمقتدر <هو>[4] / التام القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء، وفي الحديث رد على من قال 267 إنه قادر بنفسه لا بقدرة، لأن القوة بمعنى القدرة، وقد قال تعالى إنه ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾.

وزعم المعتزلي أن المراد بقوله: ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾ الشديد القوة، والمعنى في وصفه بالقوة والمتانة أنه القادر البليغ الاقتدار فجرى على طريقتهم في أن القدرة صفة نفسية خلافا لقول أهل السنة أنها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور.

---

[1]- تضمين للآية 1 من سورة الملك: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

[2]- قارن بما ورد في شرح العقيدة الطحاوية: 124-131-136

[3]- الذاريات: 58.

[4]- سقطت من نسخة "ب".

وقال غيره: كون القدرة قديمة وإفاضة الرزق حادثة لا يتنافيان، لأن الحادث هو التعلق وكونه رزق المخلوق قبل[1] وجوده لا يستلزم التغير فيه، لأن التغير في التعلق، فإن قدرته لم تكن متعلقة بإعطاء الرزق بل بكونه سيقع، ثم لما وقع تعلقت به من غير أن تتغير الصفة في نفس الأمر، ومن ثم نشأ الاختلاف هل القدرة من صفات الذات أو من صفات الأفعال؟ فمن نظر في القدرة إلى الاقتدار على إيجاد الرزق قال: هي صفة ذات قديمة. ومن نظر إلى تعلق القدرة قال: هي صفة فعل حادثة، ولا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية والإضافية بخلاف الذاتية»[2] انتهى.

وما ذكره من الاعتبار ظاهر، غير أنا لم نعهد الخلاف هكذا ونقل قبل هذا الكلام عن ابن بطال أنه قال: «تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى، صفة ذات وصفة فعل، فالرزق فعل من أفعاله تعالى، فهو من صفات فعله، لأن رازقا يقتضي مرزوقا والله سبحانه كان ولا مرزوق، وكل ما لم يكن ثم كان فهو محدث والله سبحانه موصوف بأنه الرزاق، ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق، بمعنى أنه سيرزق إذا خلق المرزوقين، والقوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة، ولم يزل سبحانه ذا قوة وقدرة ولم تزل قدرته موجودة قائمة به موجبة له حكم القادر[3]، والمتين بمعنى القوي وهو في اللغة الثابت الصحيح»[4] انتهى. وإنما أطنبت في هذه المسألة بعض الإطناب لإخلال المصنف في كتبه غاية الإخلال والله المستعان.

---

[1]- في فتح الباري بعد بدل قبل.

[2]- قارن بفتح الباري/13: 446-447.

[3]- وردت في نسخة "ب": القادرين.

[4]- قارن بفتح الباري/13: 446.

{مثال الصفات الجامعة لجميع الأقسام}

<قوله: "يَنْدرِج فِيه سَائِر الأَقْسام السِتة"[1] في هذه العبارة تسامح[2] والمقصود واضح>[3].

{مثال الصفات المعنوية}

قوله: "<وَمِثالُ الصِّفَة>[4] المَعنوِية"[5] الخ، يعني في حق الباري، وإن كان التعريف السابق لها يشمل الحادثة[6] أيضا، وكذا أمثلة الأقسام المذكورة بعد على هذا النمط.

{مثال لصفات المعاني}

قوله: "خَلقُ الله تَعالَى وَرَزقُه"[7] الرزق بفتح الراء مصدرا هو المقصود هنا، وأما بكسرها فاسم / ما يرزق وليس بمراد. 268

{لماذا كانت هذه الصفات جامعة؟}

قوله: "عِزَّة الله تَعالَى وَجَلاله وَعَظمَته..."[8] الخ، إنما كانت هذه جامعة لأنك تقول مثلا: جل بكذا وجل عن كذا، فيدخل في الأول جميع الكمالات من المعاني والمعنوية،

---

[1]- العمدة: 108. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «وأما الصفة الجامعة لجميع الأقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الأقسام الستة ومثال الصفات المعنوية كونه عالما قادرا مريدا حيا إلى آخرها».

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": مسامحة.

[3]- ساقط من نسخة "ج".

[4]- ساقط من نسخة "ج".

[5]- العمدة: 108.

[6]- وردت في نسخة "ب": الحادث.

[7]- العمدة: 108. تمام كلام السنوسي في الفقرة قوله: «ومثال صفات المعاني العلم والقدرة والإرادة والحياة إلى آخر الصفات السبع أو الثمان، ومثال صفات الأفعال خلق الله جل وعلا ورزقه وإحسانه، ومنهم من يمثلها بالأسماء الدالة عليها كالخالق والرازق والمحيي والمميت، ومثال الصفات الجامعة عزة الله تعالى وجلاله وعظمته وكبرياؤه ونحو ذلك».

[8]- نفسه: 108.

وصفات الأفعال، فكما جل بقدرته وعلمه وبكونه عالما قادرا مثلا، كذلك جل بخلقه بدائع المصنوعات وإحيائه الأموات، ويدخل في الثاني جميع السلبيات، إذ يقال جل عن [الشريك والصاحبة والولد والإتحاد ونحو ذلك، وكذا يقال عظم بكذا وعظم عن][1] كذا فلما كان لفظ الجلال والعظمة ونحو ذلك محتملا للتحليات والتنزيهات سمي جامعا.

{من المحققين من يقسم صفات الباري تعالى باعتبارها إضافات لا وجود لها في الأعيان}

قوله: "كَتَعَلقِ العِلْمِ وَالقُدْرةِ..."[2] الخ، قد تقدم ذكر الخلاف في أن التعلق هل هو اعتباري لا وجودي له[3] خارجا أو هو وجودي نفسي لهذه الصفات؟، وأن الأول مذهب المتأخرين والثاني عمدة الشيخ، وعليه جرى المصنف في هذا الكتاب كما سيأتي من أن التعلق نفسي، وعليه فالتعلق قديم لا يتبدل ولا يتغير، وأما على الأول فيتبدل ويتغير في الاعتبار، وتغيره[4] لا يقتضي تغيرا في الذات ولا في الصفات القديمة، ولا يوجب قيام الحادث بالقديم، وذلك لأن التعلق أمرا اعتباري عدمي لا يستحيل اتصاف القديم به كما قد يتصف المولى بأنه قبل العالم ومعه وبعده، وذلك لا يوجب تغيرا في المولى، وإنما التغير راجع إلى العالم كما مر في التعلق التنجيزي.

{أدلة مثبتي الحال[5] من المتكلمين}

قوله: "لاتَّصفَ الشَّيءُ بِنقِيضهِ..."[6] الخ، أي بما يصدق عليه نقيضه، وذلك لأن العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا، للوجود بل أخص من نقيض الوجود، ونقيض الوجود

---

[1]- ساقط من نسختي "ا و"ج".

[2]- العمدة: 108.

[3]- وردت في نسختي "أ و"ج: وجود له.

[4]- وردت في نسخة "ب": تغييره.

[5]- الحال يذكر ويؤنث ويطلق على معان متقاربة كالكيفية والمقام والهيئة والصفة والصورة، والحال في اصطلاح المتكلمين وسط بين الموجود والمعدوم وهو صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بموجود كالعالمية، والحال عند ديكارت وسبينوزا إحدى كيفيات الموجود أو الجوهر. النجاة: 323.

[6]- العمدة: 109. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وإلا لاتصف الشيء بنقيضه إذ المعدوم نقيض الموجود فكيف يكون صفة له فإذن تعين أنه واسطة وهو المطلوب، وأيضا السواد يشارك البياض في اللونية=

اللاوجود الشامل للعدم والواسطة، فإذا اتصف الوجود بالعدم اتصف بنقيضه لاستلزام العدم للاوجود الذي هو نقيض الوجود، ضرورة استلزام الأخص للأعم، لكن اتصاف الشيء بنقيضه محال.

قوله: "يُشارِك البَياض فِي اللَّونِية"[1] أي والمشاركة في المعنى لا في اللفظ فقط.

قوله: "وَيُخالِفه فِي السَّوادِية"[2] يعني أن البياض والسواد لما كانا نوعين داخلين في اللون فهما يشتركان في الجنس الذي هو اللون، وكل واحد منهما يتميز عن الآخر بفصله الخاص به فالسواد يتميز عن البياض بالسوادية التي هي فصل له على أن الفصل الحقيقي له هو القابض للبصر مثلا بأن نقول في حقيقة السواد أنه اللون القابض للبصر كما تقول في الإنسان أن فصله 269 / الناطق لا الإنسانية وإن كانا متقاربين ومتلازمين.

قوله: "هَذان الوَصفَان"[3] أي اللونية والسوادية.

قوله: "فَيلْزَم قِيام العَرَض بِالعَرَض"[4] يعني لأنه يجب أن يقوم أحدهما بالآخر، إذ لو لم يقم أحدهما بالآخر لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة.

قوله: "أَو يُعدَما"[5] يعني أو يعدم واحد منهما، فيلزم تركب هذا السواد الموجود من المعدوم أو من الموجود والمعدوم وأنه محال.

=ويخالفه في السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة منه التمايز لما به التشارك فإما أن يوجد هذان الوصفان للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو يعدما فيتركب الموجود من المعدوم، ورد الأول بأن الوجود عين ذات الموجود وتمييزه عن غيره سلب فلا تسلسل، والثاني بتجويز القيام وفيه نظر».

1- العمدة: 109.

2- نفسه: 109.

3- نفسه: 109.

4- نفسه: 109.

5- نفسه: 109.

قوله: "وَرِدَّ الأَوَّل بِأَنَّ الوُجودَ..."[1] الخ، لا يخفى ما في هذا النزاع من المصادرة، وأنه لم يقع على موضوع واحد، إذ كل واحد من الفريقين يبني احتجاجه على مذهبه في الوجود، والآخر ينازعه بناء على مذهبه. وقال الأصفهاني في شرح الطوالع إثر هذا الجواب: «ولقائل أن يقول إن الوجود ليس بموجود في الخارج، إذ الموجود لشيء له الوجود وذلك الشيء إما نفس الوجود أو غيره، وهما محال، أما الأول فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لأن ثبوت الشيء للشيء نسبة تقتضي تغاير المنتسبين. وأما الثاني فلامتناع أن يكون الوجود غيره، بل الجواب أن الوجود لا ترد عليه هذه القسمة، وهي قولنا إما أن يكون الوجود موجودا أو معدوما، لامتناع انقسام الشيء إلى الموصوف به ومنافيه، إذ لا يصح أن يقال: السواد إما أسود أو أبيض، أو الضرب إما مضروب أو ليس بمضروب، ولئن سلم أن الوجود يقبل هذه القسمة فنختار أن الوجود موجود في الذهن، فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا» انتهى.

وما ذكر الأصفهاني أنه هو الجواب حكاه في شرح المقاصد عن التجريد[2]، ثم قال عقبه: «ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة»[3].

قلت: ومعنى كونه تسليما واعترافا، أنه اعتراف بأن الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو قول مثبتي الحال، ولزمه الاعتراف بالواسطة، لأن الوجود والعدم حينئذ لو كانا نقيضين لم يرتفعا عن الوجود، لاستحالة ارتفاع النقيضين، فلما اعترف بارتفاعهما لزمه أنهما ليسا نقيضين،بل لهما ثالث يوجد عند ارتفاعهما، وهو القول بالواسطة، فظن أنه يبني شيئا وهو يعدمه، وهذا ظاهر، ولا ينفع الأصفهاني ما نظر به من المثالين، لأن المثال الأول ارتفع به / شبه الضرر وهو صحيح، والثاني لم يرتفعا فيه لصحة أن يقال الضرب ليس بمضروب. 270

---

[1]- العمدة: 109.

[2]- التجريد إشارة لكتاب اسمه "تجريد الكلام" للعلامة نصير الدين الطوسي المتوفى سنة 672 هـ، بناه مؤلفه على ستة مقاصد: الأول في الأمور العامة، والثاني في الجواهر والأعراض، والثالث في إثبات الصانع، والرابع في النبوة، والخامس في الإمامة، والسادس في المعاد. وقدم الشيخ جمال الدين حسن بن يوسف من الشيعة شرحا عليه. راجع كشف الظنون/1: 345.

[3]- قارن بشرح المقاصد/1: 367.

{الأجوبة التي ذكرها البيضاوي للرد على منكري الأحوال}

قوله: "وَ[عَنْ][1] الثَّاني بِتَجويزِ القِيَام..."[2] الخ، هذا أحد ثلاثة أجوبة ذكرها البيضاوي في الطوالع، الأول: أن اللونية والسوادية موجودتان ولا يلزم قيام العرض بالعرض، وذلك أنهما معا قائمتان بالجسم، إلا أن قيام إحداهما موقوف على قيام الأخرى ولا تستغني إحداهما عن الأخرى. الثاني: أنهما موجودتان أيضا إحداهما قائمة بالجسم والأخرى قائمة بالتي قامت بالجسم. قولكم إنه قيام العرض بالعرض مسلم ولا نسلم امتناعه. الثالث: أن التركيب إنما هو في العقل لا في الخارج، إذ ليس في الخارج شيء هو اللونية وشيء آخر هو السوادية بل شيء واحد تتعقل فيه في الذهن اللونية والسوادية[3]. واقتصر المؤلف على الجواب الثاني.

وقد أجيب أيضا، بأنه لا يصدق هاهنا قيام العرض بالعرض، إذ جنس الشيء وفصله جزءان ذاتيان له، لا يكون شيء منهما عرضا قائما به، وكذا لا يكون أحدهما عرضا قائما بالآخر. وفي شرح المقاصد مزيد بحث في هذا القيام فانظره، وتقدم لنا ما في قيام العرض بالعرض من الخلاف وتضعيف أدلة المانعين وكأن المصنف نظر على حسب ما اشتهر من المنع.

{قول بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الأحوال}

قوله: "يسدُ بَاب التَّعلِيل..."[4] الخ، يريد أن نافي الحال لا يمكنه أن يعلل شيئا، لأنا إذا قلنا مثلا هذا عالم لقيام العلم به وقادر لقيام القدرة به، إنما يصح إذا أثبتنا المغايرة بين العلم والعالمية فيصح التعليل، وعند نفاة الأحوال لا مغايرة فلا يصح، إذ هو تعليل الشيء بنفسه، وكذا الحد لا يمكن نافي الحال، لأن الحد مركب من عام وخاص، مثلا إذا قلنا في السواد إنه لون قابض

---

[1]- سقطت من الأصل عند السنوسي في العمدة ومن نسخة "أ".

[2]- العمدة: 109.

[3]- كلام منقول بتصرف من طوالع البيضاوي: 81-82.

[4]- العمدة: 109. تمام كلام السنوسي في الفقرة ما نصه: «... قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الأحوال: إن القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الأدلة وهو ظاهر، والمسألة لها تعلق بمسألة أصولية وهي كون العموم هل هو من عوارض المعنى أم لا؟ فعليك بها».

للبصر فلابد أن نتعقل مغايرته[1] بين اللونية والقابضية إذ لو كانا شيئا واحدا لما أغنى القيد الثاني عن الأول شيئا، ولكان قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يتميز السواد عن البياض حينئذ.

ونافي الحال ليس عنده معنيان متغايران ولا عموم ولا خصوص، وإنما عنده هذا السواد الموجود، والاشتراك إنما هو في العبارة فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل، وكذلك لا يمكنه فهم مقدمة كلية في الأدلة،لأن الكلية ملزومة للاشتراك المعنوي، ونافي الحال ليس عنده الاشتراك إلا في اللفظ، وقد تقدم من كلام المقترح أن من رد ذلك / إلى العبارات المحضة تعذرت 271 عليه الحدود والبراهين ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية ولا إدراج خاص تحت عمومها، وهذا كله واضح.

غير أنه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على نفاة الحال، قال الشيخ وأتباعه: وإن قالوا بنفي الحال لا يجب أن يقولوا بنفي الاعتبار الذهني إلا أنه لا وجود له ولا ثبوتا خارجا أصلا ولا واسطة، وإذا اعترفوا بثبوت الحقائق لم يلزم انسداد شيء مما مر بل يصح جميعه، ويكون في الحقيقة كمذهب المنطقيين الذين إليهم المرجع في التعليلات وتحقيق التعريفات وإثبات القوانين، وتقرير البراهين، وإلا فمستبعد من مطلق العقلاء فضلا عن العلماء والفضلاء، والمهرة النبلاء أن ينكروا العموم والخصوص والتعليل، ونحو ذلك مما هو من قبيل الأمور الضرورية أو يجهلوا معناه.

كيف والكليات المشحون بها كلام الشارع بل وكلام العامة وغيرهم، لا يصح منها شيء إلا بثبوت اشتراك معنوي، وكيف لأحد بإنكارها وقد تعقلها أجلاف العرب، وهي في كلامهم لا تنحصر نحو: « وكل نعيم لا محالة زائل»[2]، «وكل عيش ونعيم زائل»[1]، «وكل أناس سوف تدخل بينهم»[2]، وقد يصرحون به نحو:

---

[1]- بدلها وردت في نسخة "ب": مغايرة.

[2]- هذا الشطر الثاني من بيت مشهور من قصيدة للشاعر لبيد قال فيها:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ❖ وكل نعيم لا محالة زائل =

سليلة سابقين تناجلاها  إذا نسبا يضمهما الكراع[3]

بناء على أن الكراع اسم جنس للخيل، ولم يقع الاستثناء المتصل في كلامهم إلا على هذا، وهذا أمر واضح لا تنكره الفطر، ولا يتوهم عاقل أن هذا مجرد اتفاق في اللفظ.

وقد قال المحققون في قول الشيخ[4]: «الوجود عين الموجود» أنه إنما أراد الخارج وأنه ليس فيه شيء هو الذات وآخر هو الوجود، ولا ينكر أنهما في الذهن معقولان متغايران، ولا ينافي هذا القول بأنه لا اشتراك إلا في الألفاظ، فإن معناه على هذا أن ليس في الخارج أمر مشترك فيه سوى اللفظ، لأن الحصص الخارجية متباينة لتنافي الكلية والخارجية، والمقام وإن كان يسع أزيد من هذا بسطا غني عن الإطناب لوضوح الصواب، فتأمل.

{مسألة أصولية: العموم من عوارض الألفاظ}

قوله: "هَل هُو مِنْ عَوارِض المَعنَى..."[5] الخ، اتفق الأصوليون على عروض العموم للفظ فيقال: لفظ عام، واختلفوا هل يعرض للمعنى فيقال: معنى عام سواء كان المعنى ذهنيا كمعنى الإنسان، أو خارجيا عينا كالمطر، أو عرضا كالخصب، أو يعرض للذهني فقط دون

=ومطلعها:

ألا تسألان المرء ماذا يحاول  أنحب فيقضى أم ضلال وباطل

انظر ديوان لبيد.

1- الشطر الأول من بيت شعري تمامه: «وبنات الدهر يلعبن بكل»، من قصيدة شعرية نظمها عبد الله بن الزبعري في يوم أحد وقد كان مشركا وقتها. سيرة ابن هشام.

2- الشطر الأول من قصيدة لبيد بن ربيعة وتمام البيت «دويهية تصفر منها الأنامل» وهي قصيدة في رثاء النعمان بن المنذر تعرض فيها للموت وعدم دوام الدنيا لأحد.

3- بيت من قصيدة لعبيدة بن الربيع التميمي الذي كانت له فرس تسمى سكاب، فطلبها منه بعض الملوك فقال فيها:

أبيت اللعن إن سكاب علق  نفيس لا تعار ولا تباع

4- المقصود بالشيخ الإمام الأشعري رحمه الله.

5- العمدة: 109.

الخارجي أو لا يعرض / لشيء منهما بل للفظ فقط، وينبني عليه ما مر، لأنا إذا قلنا بالعموم في المعاني قلنا بالأحوال وإلا فلا. 272

وهذا البناء إنما ينتجه إذا كان الخلاف المذكور في العموم[1] معنويا، لكن كثير من الأصوليين إنما يذكرونه على أنه راجع إلى اصطلاح واستعمال، بمعنى أنه هل يطلق العموم حقيقة على المعنى كاللفظ أو مجازا أو لا.

وقد قال الكوراني: «وتحقيق ذلك أن العموم لغة هو الشمول، وهذا المعنى موجود في كل أمر اشترك بين أمور متعددة سواء كان لفظا نحو «من رأى»، أو معنى موجودا في الخارج نحو "عم المطر والخصب"، أو ذهنيا كالكلي الذي يتصوره الإنسان، فإنه شامل لجزئياته في الذهن غايته أن الأصوليين اعتبروا القسم الأول واصطلحوا عليه، وذلك لا يدل على عدم عروضه للمعاني لغة» انتهى. بل ذكر الزركشي أنه «لا خلاف في المعاني التابعة للألفاظ أنها تعم، وإنما الخلاف في غيرها كالمقتضي والمفهوم»[2].

نعم، وقع في كلام العضد الإشارة إلى الخلاف، وذلك أن شراح[3] ابن الحاجب الأصلي «ذكروا أن الخلاف لفظي،لأنه إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو اصطلاح الأصوليين، فهو من عوارض الألفاظ خاصة، وإن أريد شمول أمر لمتعدد عم الألفاظ والمعاني، وإن أريد شمول مفهوم الأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعاني»[4]. -فقال العضد:- «الإطلاق اللغوي أمره سهل، وإنما النزاع في كون معنى واحدا متعلقا لأمور متعددة، وذلك لا

---

[1]- بدلها وردت في نسخة "ب": العام.

[2]- كلام منقول بتصرف من تشنيف المسامع/2: 649.

[3]- أشهر شروح مختصر ابن الحاجب "شرح العلامة عضد الدين عبد الرحمن الإيجي" (ت: 756 هـ) و"شرح العلامة قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي" (ت: 710 هـ)، و"شرح العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني" (ت: 749 هـ) وغيرها. وكتب عدد من العلماء الحواشي عليه، أهمها "حاشية سعد الدين التفتازاني (ت: 791 هـ) على شرح العضد"، و"حاشية الشريف الجرجاني (ت: 816 هـ) على شرح العضد" أيضا.

[4]- قارن بشرح المختصر الأصلي/2: 102.

يتصور في الأمور الخارجية إنما يتصور في الأمور الذهنيات، فمن أثبتها أثبته، والأصوليون لا يثبتونها»[1].

وقد نازعه السعد في ذلك انظر كلامه في الحواشي على العضد، ولو سلم ما قال فقد صرح بعض المحققين من أهل الأصول بأن النزاع بين مثبتي الوجود الذهني ونفاته لفظي، وقال: ويظهر ذلك بتأمل أدلة الفريقين، وبه يظهر لك وجه ما ذكرناه قبل في كلام الأشعري والمنطقيين، فليتأمل العاقل في أمثال هذه المباحث، وليعلم أن أذهان العقلاء متقاربة والله الموفق.

{استثناء معتزلة البصرة كونه تعالى مريدا ملزم لثلاثة أمور كلها مستحيلة}

قوله: "**لإِرَادَة حَادِثَة لاَ فِي مَحَل...**"[2] الخ، إنما قالوا بحدوثها فرارا من تعدد القدماء الذي هو محال على أصلهم، وقالوا إنها لا في محل ولم يقولوا بقيامها بالباري تعالى، لاستحالة قيام الحوادث به تعالى ولا بمحل آخر، لئلا يختص حكمها به، ولم يفهموا أنها إذا لم تقم بمحل لا توجب حكما لشيء من المحال لعدم اختصاصها بشيء منها، فلا توجب حينئذ حكما للباري تعالى لعدم / اختصاصها به، فوقعوا في حيرة، نعوذ بالله من الضلال. 273

قوله: "**تَجَدد الأَحْوال الحَادِثة...**"[3] الخ، أي لأن الإرادة وإن لم يقولوا بقيامها به تعالى، فقد قالوا بقيام حكمها به تعالى، ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد المعاني على الذات وبين تجدد المعنوية عليها كما سيبينه المؤلف بعد.

---

[1]- قارن بشرح المختصر الأصلي/2: 102.

[2]- العمدة: 110. تمام كلام السنوسي في الفقرة ما نصه: «... واستثنى معتزلة البصرة أيضا كونه مريدا فقالوا مريد بإرادة حادثة لا في محل فألزموا في ذلك ثلاثة أمور كلها مستحيلة أحدها تجدد الأحوال الحادثة على الأزلي جل وعلا... والثاني قيام المعنى بنفسه وهو محال، والثالث عود حكمه إلى ما لم يقم به مع نفي اختصاصه به وهو محال، وألزموا أيضا مخالفة أصلهم في نفي صفات المعاني من حيث لم يقولوا مريد لنفسه كما قالوا قادر لنفسه...».

[3]- نفسه: 110.

قوله: "عَوْد حُكمِه إِلَى مَا لَمْ يَقُم بِه..."[1] الخ، الضمير في حكمه عائد على المعنى، وذلك أنهم قالوا إن الإرادة غير قائمة بالباري تعالى وحكمها عائد على الباري تعالى، فحكموا بكونه مريدا بإرادة لم تقم به، فلزم في ذلك أمران: أحدهما عود الحكم إلى ما لم يقم به، والآخر، التخصيص من غير مخصص، وذلك أن الإرادة إذا لم تقم بمحل أصلا على زعمهم فلا يعود حكمها إلى شيء من المحال [إذ لو عاد لشيء من المحال مع عدم اختصاصها به لوجب أن يعود إلى جميع المحال][2] لاستواء النسبة، واستحالة التخصيص من غير مخصص.

ولاشك أن كل حي يقبل المريدية، فلا تكون هذه الإرادة أولى بإيجابها المريدية لله تعالى من إيجابها المريدية لسائر الأحياء. قالوا: إن اختصاصها بالباري تعالى أولى لوجهين: أحدهما أنه تعالى لا في محل وهي لا في محل فتناسبا. الثاني أنه خالقها كما قالوا في الكلام الذي يخلقه في جرم أنه متكلم به.

ورد الأول، بأن الاختصاص أمر ثبوتي، وكونه لا في محل أمر عدمي، والعدمي لا يعلل به الثبوتي، وبأن كونه تعالى لا في محل إن أرادوا به أنه قائم بنفسه فالجواهر قائمة بأنفسها فيعود هذا الحكم إليها، وإن أرادوا أنه لا في مكان ولا في حيز فالأعراض كذلك.

قال ابن التلمساني: ولهم أن يقولوا على هذا الجواب نريد به سلب المحل مطلقا، فيلزم عودها إليه، -قال:- وهذا يبطل بالعقل، فإنهم أثبتوا له الاستغناء المطلق عنهما، فزعموا أنه غير متحيز ولا قائم بمتحيز فيلزم عود حكمها إليه.

ورد الثاني، بأنه لو كان يكون بخلقه الإرادة مريدا لكان بخلقه الحركة متحركا، وبخلقه السكون ساكنا ونحوها، والأفعال إنما تضاف إلى الله تعالى من حيث إنه مبدعها ومنشئها، لا بالاتصاف بخصوصياتها إلا ما ورد سماعا كتسميته جودا بفعل الجود ورازقا بفعل

---

[1]- العمدة: 110.

[2]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

الرزق، فأما الفاعل منا فإنما يوصف بأفعاله، لأن أفعاله في ذاته فكانت صفة له من حيث كان محلها.

{إلزام المعتزلة مخالفة أصلهم في نفي صفات المعاني}

قوله: "لَمْ يَقولُوا مُرِيد لِنَفسِه..."[1] الخ، قال ابن التلمساني: «ومما يطالبون به أن يقال لهم: لم قلتم إن الباري تعالى متكلم بكلام يخلقه في جماد ومريدا بإرادة يحدثها لا في محل،وأنه عالم قادر حي / لنفسه، ولو عكس عاكس عليكم هذا التفصيل لم تجدوا فرقا بين ما أثبتموه لبعض وسلبتموه عن بعض لولا التحكم في الدين وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون». 274

قوله: "لَعَمَّ بمُرِيدِيتِه كُل مُمْكن..."[2] الخ، هذا أصلهم، وهو أن الصفة النفسية هي تعم، ولما كان من أصلهم خروج كثير من الممكنات عن إرادة الله تعالى كالمعاصي، لم يجعلوا الله تعالى مريدا لنفسه لئلا تعم مريديته، فقالوا مريد بإرادة، ولم يمكنهم أن يجعلوها قديمة لئلا يتعدد القدماء فجعلوها حادثة، ولم يمكنهم أن يجعلوها قائمة به تعالى ولا بغيره كما مر فجعلوها لا في محل.

{مناقشة المعتزلة في أجوبتهم أن الإرادة لا تراد كما أن الشهوة لا تشتهى}

قوله: "مِنَ الهَوَس..."[3] الخ، الهوس بفتح الواو طرف من الجنون، ورجل مهوس بفتح الواو المشددة أصابه ذلك.

قوله: "وَقَد وَقَع فِي العَادَة الأَمرَان"[4] أي اشتهاء الشهوة وعدم اشتهائها والله أعلم.

---

[1]- العمدة: 110.

[2]- نفسه: 110.

[3]- نفسه: 110.

[4]- نفسه: 111. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وقد وقع في العادة الأمران فالشهوة مما يجوز أن تتعلق بها الشهوة والإرادة الحادثة مما يجب أن تتعلق بها الإرادة فظهر الفرق، ثم يلزمهم أيضا قيام الحوادث بذاته تعالى». بدل ما ورد في بداية الفقرة عند السنوسي جاء في نسخة "ب" قوله: "وقد وقع في الشاهد أمران".

قوله: "فَالشَّهوَة مِمَّا يَجوزُ أَنْ تَتعلَّق بِها الشَّهْوة..."[1] الخ، يعني أن قياسهم المذكور وهو أن الإرادة لا تراد كما أن الشهوة لا تشتهى فاسد، لأن حكم الأصل ممنوع وكذا حكم الفرع، وذلك أن الشهوة يجوز [أن تشتهى][2] ويقع ذلك كالمريض المنقطع الشهوة، يشتهي أن يشتهي، وإرادتنا يجب أن تكون مرادة لله تعالى كسائر الأفعال. وطالبهم أيضا في الإرشاد[3] بالجامع بين الإرادة والشهوة، فإنه لا جامع بينهما حتى يقاس أحدهما على الآخر.

{يلزم المعتزلة على قولهم السابق قيام الحوادث بذاته تعالى}

قوله: "قِيَام الحَوادِث بِذَاتِهِ.."[4] الخ، يعني أنهم فروا أولا من قيام الحوادث به[5] تعالى، ولذلك لم يجعلوا الإرادة قائمة به تعالى حتى قالوا إنها لا في محل، وقد وقعوا فيما فروا منه، حيث جعلوا كونه مريدا قائما به تعالى، وقد تقدم عند المصنف أنه يلزمهم حدوثه تعالى وهو ناشئ عن قيام الحوادث به تعالى المذكور هنا، وقد يجيبون عن هذا بأن المفرور منه قيام الحوادث الوجودية به تعالى دون غيرها كالأحوال.

والجواب أن المانع من قيام الحوادث به تعالى، هو استلزام ذلك لحدوثه تعالى، ولاشك أنه لا فرق في استلزام الحوادث بين تجدد الوجودي على الذات وبين تجدد الثبوتي كما ذكر المصنف الآن وكما مر في حدوث العالم، وبهذا يظهر أن هذا إنما يلزم من يقول بثبوت الأحوال خارجا منهم كأبي هاشم، وأما من يقول إنها اعتبارات عدمية فلا كما نقول نحن في الخالقية والرازقية والقبلية والبعدية في حق الباري تعالى على ما مر.

1- العمدة: 111.

2- ساقط من نسخة "أ".

3- راجع إرشاد إمام الحرمين.

4- العمدة: 111.

5- وردت في نسختي "أ" و"ج": بذاته.

قوله: "وَلاَ فَرْق فِي الدِّلاَلَة..."[1] الخ، الإتيان بهذا الكلام لا يناسب هنا، وإنما

275 يناسب في الكلام السابق على ما نقلنا أنه / قصد هنا ذكر قيام الحوادث به تعالى وفيما مر ذكر حدوثه بحدوث القائم به، وبذلك يحصل الفرق بين الكلامين وإلا كان الثاني تكرارا.

ويجاب بأنه لما كان المذكور سابقا ينشأ عن المذكور هنا لأن قيام الحوادث به تعالى يستلزم حدوثه ذكر الاستلزام هنا كما أومأ إليه أولا وزاده هاهنا تقريرا وهذا ظاهر.

{مذهب الكعبي والنجار وأتباعهما إنكار صفة الإرادة أصلا}

قوله: "وَبِالنِّسبَة إِلَى أَفْعال عَبِيدِهِ أَنَّه أمر بِها..."[2] الخ، قال الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى: «فأما تأويل الكعبي[3] فلا يصح على أصله، فإنه شرط في كون صيغة «افعل» أمرا إرادتين، إحداهما إرادة الامتثال والثانية إرادة وجود الصيغة، وقال البصريون بإرادة ثالثة وهي إرادة جعل اللفظ أمرا. وقال الكعبي كون الصيغة أمرا من صفاتها التابعة للحدوث، فالإرادتان مشترطتان باتفاق من الجميع، فمن نفى الإرادة لم يمكنه إثبات الأمر،فكيف يستقيم هذا التأويل بالأمر ولا يصح الأمر إلا بإرادة عنده» انتهى.

قوله: "لاَ تَعلّق لَها أَصْلا بِغيْر مَن اتَّصفَ بِهَا"[4] قال تقي الدين:«وأما تأويل النجار وهو حمله لفظ الإرادة على نفي الغلبة والاستكراه ونفي ذلك مختص بمن نفي عنه فليس في معقولية النفي تعلق بمراد فلا معنى لإضافته إلى المرادات عنده، ثم الكعبي قال: إن علم الله تعالى يغني عن الإرادة وهذا مذهب من يريد أن يدس في الإسلام نفي الصانع المختار» انظر تمام كلامه.

فعلم من هذا كله، أن كلا من الكعبي والنجار ينكر صفة الإرادة على نحو ما نثبتها نحن من أنه قصد الفاعل، وأنها صفة وجودية زائدة على الذات لا أنهما ينكران مطلق الإرادة، فإنهما

1- العمدة: 111.

2- نفسه: 111.

3- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 203 هامش رقم 6.

4- العمدة: 111.

قد قالا بها معا، لكن الأول تأولها بأنها راجعة تارة إلى القدرة وتارة إلى الكلام، والثاني بأنها صفة سلبية، وإنما أنكراها بناء على أصلهم من امتناع تعدد القدماء، ولم يمكنهما أن يجعلاها حادثة كالبصريين منهم لوضوح بطلان ذلك فالتجئوا إلى تأويل ما ورد من السمع بذلك، إذ لم يسعهما إنكاره، لكن الكعبي أنكرها حقيقة وقلعها عن أصلها بالكلية ولم يعترف إلا باللفظ كما رأيت.

وأما النجار فقد اعترف ببعض لوازمها وفسرها به لكن ما ذكره من كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره هو حق ولازم عن كونه تعالى مريدا مختارا لكن ليس ذلك عين الإرادة.

{مذهب أهل الحق أنهم لا يتعقلون من الصفات إلا السلوب}

نعم، لو أراد ما يقوله أهل الحق من أنا لا نتعقل من الصفات إلا السلوب[1] / بمعنى أنا لا نتعقل من قدرة الله تعالى إلا أنه لا عجز معه، ومن إرادته إلا أنه لا كراهة، ومن علمه <إلا>[2] أنه لا جهل ونحو هذا، مع الاعتراف بأنها صفات وجودية قائمة بالذات العلية المشرفة، لكن لا نتعقل حقيقتها لأن الكنه محجوب، وكما أن كنه الذات محجوب كذلك الصفات فمسلم.

قوله: "أَوْ بِقَضِيَّةٍ مُرَكَّبَةٍ"[3] هي عبارة ابن التلمساني وفيها تسامح، إذ لا يكون الوصف بالقضية حقيقة أبدا، وكأنه أطلق القضية على الحكم بالمعنى اللغوي، أو أراد بالقضية ما هو بمعنى القضية إذ فسره بالقضية، وهو قوله: «يعطي من غير بخل» وفيه شيء إذ لم يلزم هذا إلا على تفسيره ولا يلزم، بل يقال الجواد هو المعطي من غير بخل، على أن تفسير الجود بالإعطاء من غير بخل فيه شبه الدور، والأولى تفسيره بما ذكره بعض المحققين من أنه إعطاء ما ينبغي لا لعوض احترازا بالقيد الأول من إعطاء ما لا ينبغي، كدفع كتاب لمن ليس أهلا للانتفاع به. وبالثاني من الإعطاء لعوض ولا يصدق إلا على الباري تعالى وتقدس.

1- وردت في نسختي "أ" و"ج": السلب.
2- سقطت من نسخة "ب".
3- العمدة: 111.

قوله: "أَعْظَم جنّة"[1] هي بضم الجيم معروفة.

{إلزام أهل السنة للمعتزلة اعتبار الغائب بالشاهد}

قوله: "اعْتِبار الغَائِب بِالشَّاهِد"[2] أي قياس الغائب على الشاهد لأن الاعتبار هو القياس ومنه قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [3] عند بعض العلماء.

قوله: "وَإِلاَّ جَر إِلَى التَّعطِيل وَالتَّشْبِيه"[4] كأنهم يريدون أنه لو كان الغائب يقاس على الشاهد بغير جامع لأدى ذلك إلى أن يحكم على الغائب بحكم الشاهد في كثير من الأشياء، حتى إنه تنفى عنه الكمالات التي يتصف بها كما انتفت في الشاهد وذلك تعطيل وتثبت له النقائص التي تستحيل عليه تعالى، من الجسمية والمكان والجهة ونحوها، كما ثبتت في الشاهد وذلك تشبيه، ويحتمل أن يكون اللفظان بمعنى والأول أولى.

قوله: "المُرَاد بِالشَّاهِد مَا عَلِمْنَاه..."[5] الخ،هذا في اللغة واضح، وأما في الاصطلاح فإن أريد بما علمناه ما يمكن ان يتعلق به علم الخلائق عادة كالملك والملكوت، وإن لم نعلمه بالفعل والغائب مقابله فظاهر علىٍ تسامح فيه، وأما إن أريد ما علمناه نحن بالفعل حتى إن كل أحد ما تعلق علمه به هو الشاهد وما خفي عنه هو الغائب فغير ظاهر، إذ كثير من الكائنات غائب بهذا التفسير والكلام إنما هو في الباري مع غيره.

---

[1]– العمدة: 111.

[2]– نفسه: 112. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... ألزمهم أهل السنة رضي الله تعالى عنهم اعتبار الغائب بالشاهد قالوا: والجمع بين الغائب والشاهد يفتقر إلى جامع وإلا جر إلى التعطيل والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث وبالغائب القديم وقيل المراد بالشاهد ما علمناه وبالغائب ما لم نعلمه قالوا والجوامع أربعة».

[3]– الحشر:2 ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي المُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾.

[4]– العمدة: 112.

[5]– نفسه: 112.

{الجوامع أربعة: الجمع بالحقيقة، والجمع بالدليل، والجمع بالشرط، والجمع بالعلة}

قوله: "وَالجَوامِع أَرْبَعة..."[1] الخ، طريق الحصر في الأربعة كما قرره تقي الدين أن تقول: الجمع / إما أن يشتمل على حقيقة واحدة أو أكثر، فإن لم يذكر في الجمع سوى حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة، ومعناه دخول الشاهد والغائب تحت معقول واحد، وإن ذكر أكثر من حقيقة واحدة فإما أن يتلازم الحقيقتان أم لا. والثاني باطل لأن عدم التلازم يمنع من الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، والأول إما أن يكون التلازم في الوجود فقط أو في العدم فقط أو فيهما معا.

الأول: الدليل لأنه يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه شيء. والثاني الشرط لأنه يلزم من عدم الشرط عدم المشروط ولا يلزم من وجوده شيء. والثالث العلة لأنه يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه، وهو ظاهر.

{مثال الجمع بالحقيقة}

قوله: "وَهَذا عُمْدَة مَنْ يَنفِي الأَحْوَال..."[2] الخ، هذه عبارة ابن التلمساني ومثله للمقترح إثر ما تقدم معترضا على الإمام في قوله: «العالم من قام به العلم» قائلا: إنه يصح على القول بنفي الأحوال، وقد فرع على القول بثبوتها فلا يليق بسياق كلامه هذا التمثيل فلذا نبه ابن التلمساني والمصنف عليه.

{مثال الجمع بالدليل}

قوله: "الإِحْكام شَاهداً دَلِيل..."[3] الخ، حاصل هذا الاستدلال إذا جعل قياسا تمثيليا أنه يقاس الإحكام في حق الغائب على الإحكام في حق الشاهد في الدلالة على العلم، فكما دل الإحكام في الشاهد على علم محكمه كذا يدل في الغائب على علم محكمه، وإذا رجع إلى هذا كان

---

[1]- العمدة: 112.
[2]- نفسه: 112.
[3]- نفسه: 112.

قياسا مفتقرا إلى جامع، إذ يقال ما الجامع بين الإحكامين حتى يقاس أحدهما على الآخر، فكيف يقال إنه وقع الجمع هاهنا بالدليل.

نعم، لو جعل كون الإحكام دليلا على العلم ضروريا من غير حاجة إلى قياس كما مر كان واضحا، ثم فيه بحث من وجهين: أحدهما أن الجمع المذكور إنما يدل على كون المحكم عالما بما فعله ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في أن له صفة العلم أم لا. ثانيهما أنه لا يتناول سائر المعاني وإنما يجري في العلم أو في القدرة على طريق الإلزام للقدرية في أن للعبد تأثيرا يدل على قدرته.

ويجاب عن الأول بأن الأصل المقيس عليه هو كون الإحكام شاهدا دليلا على كون صانعه عالما وأن له علما، فاعتراف المعتزلة بأن العالم هنا له علم لا على كونه عالما فقط، فيجب أن يكون في المقيس وهو الغائب الإحكام كذلك دليلا على العلم لا على مجرد كونه عالما إذ لذلك أوتي بالقياس. وحاصله أن المحكم شاهدا عالم / وله علم فيجب أن يكون غائبا كذلك. 278

وعن الثاني بوجهين: أحدهما أنه إذا ثبتت الزيادة على الذات في بعض الصفات حمل عليه الباقي بقياس للفارق. ثانيهما أن المراد أن هذه جوامع تستعمل في هذه الصفات من غير اشتراط وجودها كلها ي كل صفة بل في الجملة وهو واضح.

{مثال الجمع بالشرط}

قوله: "وَكُل مُرِيد قَاصِد..."[1] الخ، هذا يتوقف عند المناظرة على تسليم أن الله مريد بهذا المعنى لتتم الحجة على الخصم، وإلا فمن ينكر الإرادة بهذا المعنى كما مر لا تتم عليه هذه الحجة، غير أن هذا فرض تمثيل ثم إن هذا الجامع إن جعل قياسا تمثيليا كان كالذي قبله، وفيه من البحث مثل ما فيه، وظاهر العبارة أنه قياس منطقي، وحينئذ لا معنى لذكر الجامع ولا لعده من الجوامع، فتأمل في أمثلتهم لهذه الجوامع فإنها محتاجة إلى فضل تنقير.

---

[1]- العمدة: 112.

{مثال الجمع بالعلة}

قوله: "وَهُو عُمدَة مَنْ يُثْبِت الأَحْوال"[1] ذكر المصنف أن الجمع بالأول عمدة من ينفي الأحوال وهذا الرابع عمدة من يثبت الأحوال وسكت عن المتوسطين، وهما يجريان على المذهبين، وكأن كلا من الطرفين إنما كان عمدة لشموله بخلاف المتوسطين كما تقدم في البحث.

ثم لا يخفى ما في الطرفين أيضا من البحث مثل الذي في الوسطين، إذ يقال القول بأن العالم هو ذو العلم والعالمية يلزمها العلم إن أريد في الشاهد فقط ويقاس عليه الغائب على طريق القياس التمثيلي وهو الذي يفهم من ذكر اعتبار الغائب بالشاهد وذكر الجامع، فيقال أي جامع في هذا القياس، فإنه لا يكفي أن يقال العالمية في الشاهد يلزمها العلم فكذا الغائب، وإلا فيقال الذات في الشاهد يلزمها التحيز والوضع فكذا الغائب، وإن أريد في العقل ويدخل الغائب على طريق القياس المنطقي فحينئذ يحتاج إلى الاستدلال وإثبات مقدمات كلية يندرج فيها القديم والحادث فتأمل.

وقد صرح المقترح بأن الجمع بالحقيقة لا حاجة فيه إلى ملاحظة الشاهد أصلا، وهذا هو الاستدلال الكلي المنطقي، ويظهر مثل ذلك في الجمع بالعلة من كلام صاحب البرهانية حيث قال: «فمهما ثبت حكم معلل بعلة وجب طرده شاهدا وغائبا»، قال الخفاف[2] مقررا لهذا الكلام ما نصه: «يريد بذلك أن كل حكم معللٍ بعلة فيجب ثبوت الصفة الموجبة له على الإطلاق من غير تعرض لقدم أو حدوث أو وجوب أو جواز بل بذلك يتحقق اللزوم / الذي بين العلة والمعلول» انتهى.

وقد ضعف بعضهم قياس الغائب بالشاهد في هذه الصفات باختلاف مقتضى الصفات شاهدا أو غائبا، فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلاف الغائب، والإرادة فيه لا تخصص بخلاف إرادة الغائب، وكذا الحال في باقي الصفات قال: «على أنا نمنع وجودها في الشاهد

1- العمدة: 112.
2- سبقت ترجمته

فيضمحل القياس رأسا، وإنما الثابت في الشاهد العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها» انتهى.

{الرد على الفلاسفة والمعتزلة في عدم زيادة الصفات}

والجواب أن ما ذكر من القياس هو على طريق الإلزام للمعتزلة، إذ سلموا أن للقدرة في الشاهد تأثيرا وأن العالمية مثلا في الشاهد يلزمها العلم كما نبه عليه المصنف أول كلامه. ونبه سعد الدين على هذا في شرح المقاصد فقال: «الجوامع أربعة: العلة والشرط والحقيقة والدليل، فإنه إذا ثبت في الشاهد كون حكمه معللا بعلة كالعالمية بالعلم، أو مشروطا بشرط العالية بالحياة، أو تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم، أو دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الإحداث على المحدث لزم إجراء ذلك في الغائب، وقد ثبت في الشاهد أن حقيقة العالم من قام به، وأن الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم، فلزم القضاء بذلك في الغائب، وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما، وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه، ولكون هذه الأحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم، فلا يتوجه منع الأمرين.

نعم، يتوجه ما قيل في الأحكام أنها تعلل في الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها، وأن من شرط القياس أن يتماثل أمران فيثبت لأحدهما مثل ما ثبت للآخر، وهذه الأحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك، وكذا الصفات التي أثبتوها عللا لها.

وأجيب: بأن الوجوب لا ينافي التعليل، غايته أنه لا يعلل إلا بالواجب والجائز يعلل بالجائز، وأنه لا اختلاف لهذه الأحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود، فإن العلم إنما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا أو حادثا»[1].

[1]- قارن بشرح المقاصد/4: 73-74.

{برهان بطريق التلازم}

قوله: "فَلَو صَحَّ وُجُود عَالمِية وَلاَ عِلْم..."[1] الخ، قال الخفاف مقررا لكلام البرهانية: «لو جاز كون الباري تعالى عالما من غير علم / لوجوبه لجاز ثبوت العلم من غير أن يكون المتصف به عالما لوجوبه، إذ لا فرق بين إثبات الحكم ونفي الموجب له الذي هو العلم <وبين إثبات الموجب له الذي هو العلم>[2] ونفي الحكم اللازم عنه الذي هو كونه تعالى عالما إن كان يجوز نقض العلل ومنع اطرادها وحصول الموجب من غير موجب محال، فكذلك حصول الموجب من غير موجب محال للتلازم العقلي الذي بين العلة والمعلول» انتهى.

280

وعبارة المصنف هي عبارة ابن التلمساني، وقد عكس في التعبير بالوجود عن الثابت وبالثبوت عن الوجود، لكن لما أراد بالوجود والثبوت هاهنا معناهما اللغوي، وهو الثبوت المقابل للانتفاء، لم يبال.

{إجراء الإلزام في باقي الصفات السبع}

قوله: "خَاصِية العِلْم مِن التَّعلق بِالمُتَعلقَات..."[3] الخ، ظاهر هذا الكلام أن تعلق العلم ونحوه أخص ذاتي لتنظيره بالناطقية للإنسان، فيقتضي أن التعاريف المذكورة للصفات حدود ذاتية وفيه نظر، إذ لو صح لكانت حقائق الصفات قد أدركت كيف والكنه محجوب؟

ويجاب بأن كون التعلقات في التعاريف المذكورة فصولا لا يستلزم معرفة الحقيقة، ولا أن تكون حدودا ذاتية إلا لو أخذت في التعاريف الأجناس الذاتية، لكن يجوز أن يكون المأخوذ أعراضا عامة فقط، ولو سلم أن التعريف بالذاتيات فلا يلزم أن نكون قد تعقلنا حقائقها، على أنا نقول المحجوب العين لا الحقيقة الذهنية، وعلى كل حال فما ذكره المصنف من الاستدلال صحيح، لأن ما يستلزمه الفصل من المشاركة في الأعم تستلزمه الخاصة، بمعنى المشاركة في

---

[1]- العمدة: 112.
[2]- ساقط من نسخة "ج".
[3]- العمدة: 113.

الضاحكية مثلا وغيرها من خواص الإنسان تقتضي المشاركة في الحيوانية، كما أن المشاركة في الناطقية تقتضيها ضرورة أن الخاصة تستلزم الفصل والفصل يستلزم الجنس.

غير أن تقييد المصنف الأخص بالذاتي فيه شيء، لا يقال إنما قيد كلا من الأخص والأعم بالذاتي لينبئ عن تمام الحقيقة والاشتراك فيها، لأنا نقول الخاصة تنبئ عن ذلك لاستلزامها الفصل المستلزم للجنس كما ذكرنا قبل.

نعم، لو تعرض للإيجاب والتعليل على ما هو رأي المعتزلة كان للتقييد بالذاتي وجه ظاهر وأما عند مطلق الاستلزام فلا.

قوله: "أَنْ تَكُون هِي نَفْسها عِلماً"[1] الخ، بيانه أن العلم هو الصفة المتعلقة بالأشياء على وجه الإحاطة، فلو كانت الذات متعلقة بالأشياء لكانت الذات صفة، كما أنه لما كان الإنسان / هو الحيوان الناطق فكلما كان ناطقا فهو حيوان، لا يقال هذا دور ومصادرة إذ لا يصح 281 الاستدلال إلا لو سلم الخصم أن هناك صفات حتى يلزم من مشاركتها للذات في الأخص المشاركة في الأعم، وإذا لم يسلم وجود الصفات أصلا فلا أخص ولا أعم، لأنا نقول لا يسعهم إنكار الصفات في الحقيقة لأنهم مساعدون على انتفاء أضدادها، فلو أنكروا العلم مثلا لزم ثبوت الجهل لأن العلم والجهل والقدرة والعجز ونحوها وإن كانت متضادة فهي في حق الحي كالمتناقضات، كلما انتفى واحد منها ثبت مقابله ولم يقولوا بثبوت هذه الأضداد المستحيلات للباري. فهم معترفون بالصفات لكن أنكروا زيادتها على الذات فرارا من تعدد القدماء ليجعلوها عين الذات مرتبين ثمراتها على الذات، كما مر في كلام ابن حجر أن القدرة عندهم نفسية.

نعم، يلزمهم نفيها وإن لم يقولوا به، لأنهم إذا نفوا زيادتها وكونها عين الذات مستحيل قطعا بما ذكر من البراهين لزم أن لا وجود لها أصلا، وحينئذ يقال للمعتزلة إن نفيتم الصفات أصلا لزمكم الاعتراف بأضدادها المستحيلة ولا تقولون به، وإن جعلتموها عين الذات فلا يخفى فساده لما فيه من الاستغناء عن المحل والاحتياج إليه وغير ذلك من المحالات المذكورة.

[1]- العمدة: 113

وظاهر كلام سعد الدين في شرح المقاصد أن البرهان الأول –أعني قياس الغائب على الشاهد– لا يدل على زيادة الصفات على الذات وإنما يدل على مطلق وجودها، بل الذي يدل على زيادتها الثاني المذكور في كلام المصنف، فإن السعد بعد تقرير البرهان الأول وزاد عليه وجهين آخرين من الاستدلال، أحدهما أن يقال الله تعالى عالم وكل عالم فله علم <إذ لا يعقل من العالم إلا ذلك وكذا القادر وغيره. الثاني أن يقال إن الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم>[1] إذ لا معنى للمعلوم إلا ما يتعلق به العلم.

ثم قال: فإن قيل سلمنا أن له علما لكن لم لا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته لا زائد عليها وكذا سائر الصفات؟ قلنا: لأنه يلزم منه محالات وذكر من جملتها أنه يكون العلم هو القدرة، والقدرة هي الحياة، وكذا البواقي من غير زيادة أصلا لأنها كلها نفس الذات على ما ذكر المصنف. وكلام المصنف ظاهر في أن البرهانين معا يدلان على زيادة الصفات وهو صحيح من حيث إن قياس الغائب على الشاهد إذا سلم أثبت / بسببه أن في الغائب صفات زائدات كما في الشاهد. 282

قوله: "فِي بَاقِي الصِّفَاتِ السَّبْعِ"[2] هو ظاهر في غير الحياة إذ لا تعلق لها.

قوله: "عَلَى أَصْلِ المُعتَزِلَة أَلْزَم..."[3] الخ، يعني أقوى من حيث إن اقتضاء العلة للملازمة من ذاتها وإلا فلا فرق بين المذهبين في الاستلزام المذكور كما نبه في كلامه آخرا.

قوله: "فِي ذَلِك"[4] أي في كونه علة كما يأتي في قوله "ثم الإيجاب للأخص".

1- ساقط من نسخة "ج".

2- العمدة: 113.

3- نفسه: 113.

4- نفسه: 113.

{يلزم على كون الذات نفس المعنى لوازم كلها مستحيلة}

قوله: "لَوازِم كُلها مُستَحيلة..."[1] الخ، ذكر في شرح المقاصد أوجها أخرى من الاستحالة «أحدها: أن لا يكون حمل[2] تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا [الإنسان بشر والذات ذات][3] العالم عالم والعلم علم. الثاني: أن يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا، حيا سميعا بصيرا من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان، لأن كون الشيء نفسه ضروري. الثالث: أن يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته، قائما بنفسه، صانعا للعالم، معبودا للعباد، حيا، قادرا، سميعا، بصيرا إلى غير ذلك من الكمالات.

-قال:- و ليس كذلك وفاقا، حتى صرح الكعبي بأن من زعم أن علم الله يعبد فهو كافر»[4] ولا تخلو عن ضعف.

{لازم كون الذات ضد الشيء غير ضد له}

قوله: " لأَنَّ التَّضاد مِن خَواص المَعانِي..."[5] الخ، أي لأن التضاد هو التمانع على المحل الواحد كالتمانع بين السواد والبياض بناء على أنهما ضدان والذوات لا تحل في محل فلا يمكن أن تتمانع عليه، فلا يتصور بينها تضاد وما يطلق على نحو الأسود والأبيض من التضاد في بعض الأحيان تسامح لقيام الوصفين المتضادين بهما.

واشتمل هذا اللازم على وجهين وهما ثبوت التضاد وعدمه في الذات ومضادة الذات لهذا الشيء وعدم مضادتها له، بمعنى أن الذات لو كانت صفة لكان من شأنها أن تضاد وأن لا تضاد، ولو كانت صفة أيضا لضادت الجهل مثلا ولم تضاده، فقد ثبت لهذه الذات التضاد العام وعدمه

---

[1]- العمدة: 113.

[2]- وردت في نسخة "أ": قول.

[3]- ساقط من جميع النسخ.

[4]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/4: 74.

[5]- العمدة: 114.

والتضاد الخاص وعدمه وكلاهما محال، ثم إن الذات تقدم أنها قد تطلق على المعنى وغيره وقد تطلق على ما يقابل المعنى فقط وهو الأكثر وهو المراد هنا.

{لازم وجود المحل وعدم وجوده}

قوله: "مَلْزوم لِوُجود المَحل"[1] أي يلزمه وجود المحل والذات يلزمها عدم المحل، ووجود المحل وعدم وجوده متنافيان وتنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات.

{لازم اتحاد الوجودين بالوجودات أي صيرورتها وجودا واحدا}

قوله: "بِوُجودِ تِلْك الصِّفات"[2] أي بوجود تلك الصفات، لأن لكل صفة وجودا يخصها وليس وجودها واحدا، ومن تم قال قبله: "بل الوجودات" والمراد أن يصير وجودات الصفات والذات واحدا، وينتظم فيه قياس وهو أن يقال: القدرة ذات / والذات علم فالقدرة علم، لأنه إذا كان العلم ذاتا كانت الذات علما بالضرورة وكذا في البواقي. 283

قوله: "ضَرورَة إِذ انْحِصاره فِي أَقْسَام..."[3] الخ، لما أمكن أن يقال لا يلزم من عدم وجدان أفراد الاتحاد في الخارج ألا يكون جائزا، إذ كثير من الجائزات لم يوجد منها فرد أصلا ليس أنه انحصر في أفراد ثلاثة بالعقل وهي كلها باطلة، فيلزم أن يكون وجود الإتحاد باطلا، إذ لا يوجد إلا في فرد من الأفراد المذكورة الباطلة ولا معنى للاستحالة إلا هذا وهو واضح.

قوله: "وَاتِّحادهمَا يمْنَع منْ ذَلِك..."[4] الخ، انظر هذه العبارة وكان يكفيه أن يقول لو كان الموجود غيرهما فلا اتحاد إذ لا حقيقة حتى تتحد، فإن الاتحاد هو صيرورة الحقيقتين حقيقة واحدة، وإذا انعدمتا معا صارتا لا شيء فلم يبق اتحاد فلا يمكن أن يتحدا مع كون الموجود غيرهما ولا أن يكون الموجود غيرهما مع كونهما متحدين وهو مراد المصنف.

---

[1]- العمدة: 114.
[2]- نفسه: 114.
[3]- نفسه: 114.
[4]- نفسه: 114.

قوله: "لَوازِمِهَا المُتَنَافِيَة..."[1] الخ، أي كأن تكون الذات أعم تعلقا من القدرة من حيث إنها علم، ومساوية من حيث إنها إرادة ونحو هذا، وتكون أيضا غير متعلقة من حيث إنها حياة ومتعلقة من حيث إنها غيرها، هذا إذا نظرت فيما بين الصفات وإن نظرت فيما بين الذات والصفات لزمت تقديرات كثيرة كذلك كلها مستحيلة.

{مبنى الكلام في منع اجتماع خاصيتي الصفتين أو الصفات لشيء واحد على المسألة المشهورة ب: سواد حلاوة}

قوله: "خَاصيتَا عَرضَيْن مُختَلفيْن"[2] أي خلافين[3] كالسواد والحلاوة لأنهما خلافيان ولا تضاد بينهما وأما لو كانتا متضادتين[4] كالسواد والبياض فلا نزاع في أنه لا تجتمع خاصيتاهما[5].

قوله: "لاجْتِمَاع خَاصِيتي[6] السَّواد وَالحَلاوَة..."[7] الخ، خاصية السواد هي كونه سوادا، وخاصية الحلاوة هي كونه حلاوة واجتماع الخاصيتين هو أن يكون هذا السواد القائم بهذا المحل مثلا سواد حلاوة فيثبت له خاصية نفسه وهي[8] السوادية وخاصية الحلاوة وهي الحلاوية ويصح أن يفرض هذا في الحلاوة والتعليل بصحة التمثيل بالفرض المذكور كما يفهم من قوة الكلام.

قوله: "لِذَات وَاحِدَة"[9] أي بمعنى واحد إطلاقا للذات على المعنى.

1- العمدة: 114.

2- نفسه: 115.

3- وردت في نسخة "أ": خلافيين.

4- وردت في نسخة "أ": كانا متضادين.

5- ورد في نسخة "ب": خاصتهما.

6- وردت في نسخة "ب": خاصتي.

7- العمدة: 115.

8- وردت في نسختي "ب": هو.

9- العمدة: 115.

{المراد بلزوم مسألة سواد حلاوة}

قوله: "أَنَّ مَسألة سَوَاد حَلاوَة إِنَّما تَلزَم..."[1] الخ، المراد بلزومها على القول بثبوت الأحوال لزومها على الوجه المذكور آنفا في كلام المصنف وهو ثبوت التضاد وعدمه، ومعنى ذلك أن هذا السواد مثلا لو ثبتت له الخاصيتان المذكورتان وهما كونه سوادا وكونه حلاوة لزم أن يضاد السواد البياض من حيث كونه سوادا ولا يضاده من حيث كونه حلاوة، وأن يضاد / المرارة من حيث كونه حلاوة ولا يضادها من حيث كونه سوادا، فيلزم أن يكون الشيء الواحد مضادا وغير مضاد وهو محال، ولم يلزم هذا إلا من اعتبار الحال حتى اعتبرنا الخاصيتين كالسوادية والبياضية زائدتين على السواد والبياض واردتين على هذا العرض الواحد، فكأن العرض الواحد يضاد ولا يضاد وهو تناقض في المحل الواحد.

284

وأما لو لم نعتبر الحال بل قلنا إن السوادية هي السواد والبياضية هي البياض فلا تناقض لتعدد المحال، فكأنا قلنا حينئذ السواد يضاد البياض والحلاوة لا تضاده ولا تناقض هاهنا، وإنما فيه الاتحاد وهو أنا صيرنا هذا الشيء بعينه سوادا وهو بعينه حلاوة فصار وجود السواد والحلاوة واحدا، وذكر السواد والحلاوة فرض تمثيل.

واعلم أن الاتحاد كما يلزم على القول الثاني، وهو نفي الحال، كذلك يلزم على الأول، لأن الشيء إذا ثبتت له خاصيتا السواد والحلاوة مثلا كان سوادا حلاوة ضرورة استلزام خاصية السواد للسواد وخاصية الحلاوة للحلاوة، سواء جعلت الخاصيتين[2] حالين أم لا، لكن يزيد الأول بالتناقض المذكور.

---

[1]- العمدة: 115. قال السنوسي في هذه الفقرة وما بعدها: «... واعلم أن مسألة سواد حلاوة إنما تلزم على مذهب من قال بثبوت الأحوال أما من نفاها وقال أخص وصف الشيء وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة أن يكون الوجود واحدا وذلك محال أيضا وهذا كله يطرد في الصفات الأزلية، فلو ثبت لشيء واحد خاصية القدرة والعلم للزم منه أن يضاد الجهل وأن لا يضاده وذلك محال ويلزم أن يكون الوجود وجودان واحدا وهو محال».

[2]- وردت في نسخة "أ": الخاصتين.

{بحث}

وهاهنا بحث، وهو أنه إذا جعل الوجودان وجودا واحدا في الثاني أيضا حصل التضاد فيه وعدم التضاد، لأن ذلك الشيء الواحد يضاد البياض ولا يضاده.

ويجاب: بأنه إنما يضاد البياض من حيث إنه سواد والمرارة من حيث إنه حلاوة، فلا محيد إذن عن اعتبار هذه الحيثية وهي معنى القول بالحال وفيه نظر، إذ الاعتبار لا ينكره أحد ولا يجب أن يكون حالا.

فإن قيل: إنما يتوجه التناقض عند إثبات الحال لاتحاد الموضوع، أما إذا نفي الحال فالموضوع متعدد فلا تناقض.

قلنا: إنما يكون متعددا لو بقيت[1] الحقيقتان معا أما عند فرض اتحادهما وصيرورتهما شيئا واحدا فلا تعدد أصلا لهذا الموضوع، بل هو شيء واحد يرد عليه النفي والإثبات، وهو معنى اتحاد الموضوع في باب التناقض، إذ ليس معناه هنا توارد المعنيين على محل واحد على ما يذكر في باب التضاد. ألا ترى إلى قولنا زيد قائم عمرو ليس بقائم، إنما انتفى فيه التناقض حيث كان زيد وعمرو شيئين. أما لو جعلناهما شيئا واحدا فالتناقض حاصل قطعا وقد يشغب بأن السواد والحلاوة مثلا إذا صيرا شيئا واحدا صار هذا الشيء حقيقة أخرى ممتزجة بين الحقيقتين لا تكون مضادة بينهما وبين البياض ولا بينهما وبين المرارة، فلا معنى لقولنا يضاد ولا يضاد / وهذا 285 على نفي الحال ألزم، لكن في بطلان برهان[2] الإتحادات ما يحسم جميع التشغيبات والله الموفق.

{دليل المحققين على إبطال سواد حلاوة}

قوله: "فَلَو ثَبَت لِشَيء وَاحِد خَاصِيَة القُدْرة..."[3] الخ، ذكر لازمين وهما التضاد وعدمه، وصيرورة الوجودين وجودا واحدا على اللف والنشر المرتب. الأول على ثبوت الحال

---

[1]- وردت في نسخة "أ": نفيت.

[2]- وردت في نسخة "ب": برهان بطلان

[3]- العمدة: 115.

والثاني على نفيها، وأشار بهذا إلى بيان كلامه في المتن وأن قوله: «لأنه يلزم أن يضاد وأن لا يضاد» إلى قوله: «وذلك جمع بين متنافيين» يرجع إلى القول بثبوت الحال.

وقوله: "وَيَلْزَم أَنْ يَكونَ الوُجودُ وُجُودان وَاحداً وَهُو مُحَال"[1] يرجع إلى نفي الأحوال، ولذلك قيده بقوله على القول بنفي الأحوال فهذا القيد يرجع إلى الأخير وهو قوله «ويلزم أن يكون الوجودان ...» الخ، إلا أن ظاهر العبارة أن الاتحاد لا يلزم على الأول وليس كذلك، فمفهومه موافق وكأنه يقدر فيه لفظة فقط ولو عبر عقب قوله: «وكون الشيء الواحد ذاتا معنى محال» هكذا: لأنه يلزم أن يكون الوجودان فأكثر وجودا واحدا مطلقا ويلزم أن يضاد وألا يضاد، وأن يستلزم وجود محل ولا يستلزمه على القول بالحال وذلك جمع بين متنافيين، وأصل ذلك المسألة المشهورة أو يقول هكذا: لأنه[2] يلزم أن يضاد وألا يضاد وأن يستلزم وجود محل ولا يستلزمه [وذلك][3] على القول بالحال وذلك جمع بين متنافيين وأن يكون الوجودان فأكثر وجودا واحدا مطلقا، أو نحو هذا كان أظهر.

{ما احتج به المعتزلة في نفي الصفات}

قوله: "احْتَجَ القَائلُون بِنفْي الصِّفات..."[4] الخ، يعني المعتزلة، وإلا فالفلاسفة من النفاة ولم يذكر حججهم في المتن وسيذكرها بعد في الشرح.

---

[1]- العمدة: 115. في النسخ الخطية: ان يكون الوجودان وجودا واحدا.

[2]- وردت في نسخة "ب": إلا أنه.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- العمدة: 115. قال الإمام السنوسي في هذه الفقرة وما تلاها: «... احتج القائلون بنفي الصفات بأنها لو وجدت للزم تعليل الواجب والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة، واما بطلان التالي فلأن الواجب لو علل لكان ممكنا من حيث إن ثبوته حينئذ يكون مستفادا من غيره فيكون له العدم باعتبار ذاته، بمعنى أنه لو خلي وذاته لم يكن إلا معدوما وهو حقيقة الممكن، والإمكان ينافي الوجوب لا محالة، وايضا فالباري جل وعلا لا يتصف بصفة ممكنة فإذن كون الشيء واجبا لا يجامع كونه معللا، اجاب أئمتنا رضي الله تعالى عنهم بمنع الاستثنائية، وذلك لأن التعليل إذا أطلق في صفات الباري تعالى على القول بثبوت الأحوال فليس معناه إلا التلازم اي: هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم مثلا تلازم صفة أخرى وواجبة له جل وعلا تسمى حالا=

[قوله: "وَالإِمْكان يُنافِي الوُجُوب"[1] يعني الإمكان الخاص وهو الجاري في إطلاقات المتكلمين وإلا فالإمكان العام لا ينافيه][2].

قوله: "وَأيضاً فَالبارِي جَلَّ وَعلاَ لاَ يَتَّصف بِصفَةَ مُمكِنة ..."[3] الخ، إن قيل: اتصاف الباري بصفة ممكنة لازم عن كون صفاته تعالى ممكنة، اللازم عن التعليل وإتيان المصنف بلفظة «أيضا» يقتضي أن هنا لازمين مستقلين.

قلت: هما لازمان مستقلان. الأول انقلاب الواجب ممكنا وهو مستحيل في نفسه من غير التفات إلى ما يؤدي إليه في هذا المقام من اتصاف الباري تعالى بالممكنات. الثاني اتصاف الباري تعالى بالممكنات وهو محال في نفسه وهو ظاهر.

قوله: "بَعدَ أنْ كَانَت العَالَمِية مَعدُومة ..."[4] الخ، في هذا الكلام بحث وذلك أن المعتزلة لا يقولون معنى التعليل هنا أن العلم مثلا أفاد العالمية للثبوت بعد أن كانت العالية معدومة، وذلك أن المعلول يقارن علته ولا يتأخر عنها بالزمان، والعلة في هذا المقام تكون واجبة قديمة فمعلولها كذلك يكون قديما غير مسبوق بعدم / ولا يمكن المعتزلة أن يقولوا بأنه مسبوق بعدم كيف والعلة لا تسبق معلولها بالزمان اتفاقا. 286

قوله: "عَلَى القَوْل بْأن العَالَمية حَال"[5] يعني وأما على القول الآخر فلا تلازم إذ لا تغاير والشيء لا يلازم[6] نفسه.

=كالعالمية مثلا، وليس معناه أن صفة العلم أفادت العالمية الثبوت بعد أن كانت العالمية معدومة، وإلا لزم سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على أثر، ويلزم أيضا اتصافه تعالى بالحوادث، وذلك كله محال».

[1]- العمدة: 116.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 116.

[4]- نفسه: 116.

[5]- نفسه: 116.

[6]- وردت في نسخة "ب": يلزم.

قوله: "وَعَدم تَعقُّلها بِدونِه"[1] أي عدم تعقل الحال بدون أصل المعنى إذ لا تعقل على حيالها وإنما تعقل بالتبعية لمعناها الذي أوجبها كما مر في تعريف الحال.

قوله: "لأنَّ تِلْك العِلَّة"[2] يعني وهي <المعنى>[3] الموجب للحال إن أوجبت الحال مع التقدم بأن وجد الركوب مثلا بدون الراكبية ثم أوجب الركوب الراكبية بعد ذلك لزم تأخر المعلول الذي هو الراكبية مثلا عن علته التي هي الركوب بالزمان بأن لم يقترنا في الوجود وهو محال لوجوب التقارن بين العلة والمعلول في الوجود.

واحترز بذكر الزمان من التقدم بالذات بأنه ليس محال بل واجب فيما بين العلة والمعلول، ومعنى التقدم بالذات تقدم أحد الأمرين على الآخر رتبة في الذهن بحيث يحتاج الثاني إلى الأول ولا يكون متأخرا عنه خارجا، كتقدم العلة على المعلول فإنه في الذهن لا في الوجود، وهذا واجب، وأما تقدم العلة على المعلول بالزمان بأن توجب العلة أولا خارجا ولو يوجد المعلول ثم يوجد بعد ذلك فمحال.

{أنواع التقدم عند الحكماء خمسة}

واعلم أن أنواع التقدم عند الحكماء خمسة:

{النوع الأول: التقدم بالعلة}

الأول: التقدم بالعلة[4] كتقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم.

{النوع الثاني: التقدم بالطبع}

الثاني: بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ويشترك هذان المعنيان في التقدم بالذات، إذ المعنى المشترك فيه هو أن يكون الشيء محتاجا إلى الشيء في تحققه دون العكس والأول المحتاج

1- العمدة: 116.

2- نفسه: 117.

3- سقطت من نسخة "ب".

4- وردت في نسخة "ب": تقدم العلة.

إليه هو المتقدم <بالذات>[1]، فلو كان الأول هو الذي أفاد وجود الثاني فالتقدم بالعلة وإن لم يؤثر فيه فبالطبع.

{النوع الثالث: التقدم بالزمان}

الثالث: بالزمان وهو أن لا يجامع المتقدم المتأخر كتقدم الأب على الابن.

{النوع الرابع: التقدم بالرتبة}

الرابع: بالرتبة وهي إما حسية بأن يكون الحكم بالترتيب مأخوذا من الحس في الأمور المحسوسة[2] وإما عقلية بأن يكون بالعقل في الأمور المعقولة، وكلتاهما إما طبعية وإما وضعية، فالحسية الطبعية كتقدم الرأس على الرقبة، والوضعية كتقدم الإمام على المأموم، والعقلية الطبعية كتقدم الجنس على الفصل إذا ابتدئ من الجانب الأعلى، والوضعية كتقدم بعض المسائل على بعض.

{النوع الخامس: التقدم بالشرف}

الخامس: بالشرف كتقدم العالم على المتعلم والحصر استقرائي منهم، وربما قالوا في بيان الحصر إن المتقدم والمتأخر إن لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان، وإن اجتمعا فإن كان بينهما ترتب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة وإلا فإن لم يحتج المتأخر إلى المتقدم فهو بالشرف، وإن 287 / احتاج فإن كان المتقدم مؤثرا فهو بالعلة وإلا فبالطبع.

{النوع السادس: تقدم الأمس على اليوم، وزاده المتكلمون}

ولا ينتج الحصر في الخمسة عقلا، وقد زاد المتكلمون عليهم قسما آخر، وهو تقدم الأمس على اليوم، إذ ليس تقدما بالعلة ولا بالطبع ولا بالرتبة أو الشرف وهو ظاهر، ولا بالزمان أيضا إذ لو تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض آخر بالزمان لزم التسلسل في احتياج الزمان إلى زمان آخر يقع فيه وهلم جرا. وزاد بعضهم قسما آخر، وهو تقدم الفاعل المختار على أثره وأنه ليس واحدا من الأقسام السابقة.

---

[1]– سقطت من نسخة "ب".

[2]– ورد في نسخة "ب" المحسوسات.

قلت: هذا إنما يدل على مذهبهم حيث لم يثبتوا الفاعل المختار، فلم يوجد عندهم هذا القسم، وإلا فالتحقيق أنه داخل في التقدم بالزمان الذي ذكروه، لما سبق من أن المتقدم والمتأخر إن لم يقترنا في الوجود فبينهما تقدم بالزمان.

قوله: "لَزِم عَدَم تَقدُّم المُؤثِر عَلَى أثرِه"[1] يعني وهو محال لوجوب تقدم المؤثر عن الأثر.

فإن قيل: إن أريد عدم التقدم بالذات فلا يلزم مع المصاحبة في الوجود، وإن أريد بالزمان فلا نسلم استحالته إلا لو كان التأثير بالاختيار وأما بالعلة فلا، بل عدم التقدم حينئذ هو الواجب.

قلنا: تبين بطلان التأثير بالعلة والطبيعة وأن لا تأثير إلا بالاختيار، والمؤثر بالاختيار لابد وأن يتقدم على أثره قطعا، إذ لا يتسلط التأثير بالاختيار إلا على معدوم، وفيه نظر إذ الكلام مفروض في العلة[2].

نعم، من علم وأنصف تيقن أن هذا البرهان الذي ذكره المصنف يبطل به دعوى التأثير <للعلة>[3] لاسيما القديمة، فإن القديم لو أثر في شيء أي أفاده الوجود لزم أن يكون وجود ذلك الشيء حاصلا بعد أن لم يحصل، وذلك يستلزم أن يكون وجوده مسبوقا بعدم، إذ لا معنى لتحصيل الحاصل وكون ذلك مصاحبا للقديم ومقارنا له خارجا يقتضي أن وجوده لم يسبق قط بعدم وإلا لسبق القديم المقارن له بالعدم وهو محال، فهذا تهافت من المقال وترويج الباطل بزينة الضلال، نعوذ بوجهه الكريم أن يعدل بنا على الصراط المستقيم.

وإنما جعلنا الأحروية في العلة القديمة، لأن الحادثة قد يدعى أن سبق العدم على وجودها هو سبق العدم على وجود معلولها، ولا يمكن أن يدعى هذا في القديمة.

1- العمدة: 117.

2- وردت في نسخة "ب": العلتين.

3- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "وَهِيَ أَفَادَت ثُبُوت الحَال"[1] هذه الجملة اعتراض بين ليس وخبرها، ولفظ "أفادت" ماض مسند إلى ضمير العلة وكذا قوله بعده «وهي أفادت ثبوت العلة» وفي أكثر النسخ «إفادة» بلفظ المصدر فيهما ولا يظهر له معنى.

288 قوله: "لِكوْنها أصلاً..."[2] الخ، إنما كانت / أصلا للحال، لأن الحال كما مر لا تعقل على حيالها؟ ولا يقع فيها تشابه ولا غيره إلا تبعا لمعناها، فمعناها المتنوع لها حينئذ هو الأصل وهي الفرع، وهذا غاية ما يحتمل في كونه أصلا لها، وإلا فلا يمكن أن يقول السائل إنها أصل من حيث إنها أوجبت الحال، فإن تقدمت عليها وأفادت ثبوتها كما مر لأنه مصادرة ولا إنها تقدمت على الحال وإن لم يقل إنها أثرت فيها، إذ لو سلم هذا لم يمكن النزاع في أن المتأخر لا يؤثر في السابق.

قوله: "وَهِي تَسْتَقِل بِإيجَاد الأَعْرَاض..."[3] الخ، كانت الجواهر أصلا من حيث إنها تقوم بنفسها، والأعراض فرع لأنها لا تقوم بنفسها بل هي مفتقرة إلى الجواهر تقوم بها، وهاهنا بحث وهو أن الجواهر في غاية الافتقار إلى الأعراض إذ لا توجد بدونها، فيعسر الفرق بينهما باعتبار الوجود حتى يكون أحدهما أصلا والآخر فرعا.

نعم، الاحتياج وعدمه باعتبار المحل ظاهر فيه الفرق بينهما، وأيضا الأعراض أوصاف للجواهر والوصف تابع للموصوف والمتبوع أصل للتابع.

قوله: "وَظَاهِرُ كَلاَم المُقتَرح..."[4] الخ، يريد أن ظاهر كلامه: أن الخلاف جار بين العلماء في تعليل الواجب أيضا، وأنه هل هو التزام أو إفادة العلة معلولها الثبوت بأن يقال: إن علم الله تعالى أفاد عالميته الثبوت، وهذا يستدعي تجرد الأحوال على ذات المولى تبارك وتعالى وهو

---

[1]- العمدة: 117.

[2]- نفسه: 117.

[3]- نفسه: 117.

[4]- نفسه: 117.

قلت: هذا إنما يدل على مذهبهم حيث لم يثبتوا الفاعل المختار، فلم يوجد عندهم هذا القسم، وإلا فالتحقيق أنه داخل في التقدم بالزمان الذي ذكروه، لما سبق من أن المتقدم والمتأخر إن لم يقترنا في الوجود فبينهما تقدم بالزمان.

قوله: "لَزِم عَدَم تَقَدُّم المُؤَثِّر عَلَى أَثَرِه"[1] يعني وهو محال لوجوب تقدم المؤثر عن الأثر.

فإن قيل: إن أريد عدم التقدم بالذات فلا يلزم مع المصاحبة في الوجود، وإن أريد بالزمان فلا نسلم استحالته إلا لو كان التأثير بالاختيار وأما بالعلة فلا، بل عدم التقدم حينئذ هو الواجب.

قلنا: تبين بطلان التأثير بالعلة والطبيعة وأن لا تأثير إلا بالاختيار، والمؤثر بالاختيار لابد وأن يتقدم على أثره قطعا، إذ لا يتسلط التأثير بالاختيار إلا على معدوم، وفيه نظر إذ الكلام مفروض في العلة[2].

نعم، من علم وأنصف تيقن أن هذا البرهان الذي ذكره المصنف يبطل به دعوى التأثير <للعلة>[3] لاسيما القديمة، فإن القديم لو أثر في شيء أي أفاده الوجود لزم أن يكون وجود ذلك الشيء حاصلا بعد أن لم يحصل، وذلك يستلزم أن يكون وجوده مسبوقا بعدم، إذ لا معنى لتحصيل الحاصل وكون ذلك مصاحبا للقديم ومقارنا له خارجا يقتضي أن وجوده لم يسبق قط بعدم وإلا لسبق القديم المقارن له بالعدم وهو محال، فهذا تهافت من المقال وترويج الباطل بزينة الضلال، نعوذ بوجهه الكريم أن يعدل بنا على الصراط المستقيم.

وإنما جعلنا الأحروية في العلة القديمة، لأن الحادثة قد يدعى أن سبق العدم على وجودها هو سبق العدم على وجود معلولها، ولا يمكن أن يدعى هذا في القديمة.

1- العمدة: 117.

2- وردت في نسخة "ب": العلتين.

3- سقطت من نسخة "ب".

غير أنه هل يطلق لفظ الإيجاب في حق القديم. فقيل نعم، إذ لا محذور في المعنى حيث أريد الاستلزام وهو صحيح مطلقا، إذ كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان. وقيل لا لأن الإيجاب لفظ موهم وكل لفظ موهم فلا يطلق في حقه تعالى إلا إذا ورد به السمع، وهذا هو الصحيح وإلى هذا أشار المؤلف بقوله «وبقي النزاع في [مجرد][1] إطلاق لفظي...» الخ.

وقوله: "وَالحَق مَنْع لَفْظ كُل مَا يُوهِم حُدوثاً..."[2] الخ، يعني إن[3] لم يرد به سمع كما ذكرنا. وانظر لم يعبرون بالتعليل فيما مر من أن المعاني علل للمعنوية مع أنه لا فرق بين التعليل والإيجاب، فبالوجه الذي امتنع به أحدهما يمتنع به الآخر.

قوله: "وَمُتأَخراً عَنْه فِي العَقْل..."[4] الخ، هذا هو التقدم بالذات كما مر، وهو أن يحكم[5] العقل بأن الأول متقدم على الثاني، وإن لم يكن متقدما عنه في الخارج، وهذا عند الفلاسفة يقتضي الإمكان ولا ينافي القدم، كما قالوا في العالم إنه متأخر عن الصانع بالذات فهو ممكن وحادث بهذا الاعتبار، وهو مع ذلك مقارن له في الوجود مقارنة العلة للمعلول، فهو قديم واجب لكن لا لذاته بل واجب لغيره، بخلاف الصانع فإنه واجب لذاته.

قوله: "وَالافْتِقَار يُنافِي الوُجُوب"[6] هذا تعليل للوجه الثاني، وهو أن بعضها متوقف على بعض على اللف والنشر المرتب، ويصح أن يكون قوله «والافتقار ينافي الوجوب» يرجع إلى الوجهين معا لأن في كل منهما ذكر الافتقار، ففي الأول افتقار الصفات إلى الذات وفي الثاني افتقار بعضها إلى بعض.

---

[1]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[2]- العمدة: 118.

[3]- ورد في نسخة "ب": إذا.

[4]- العمدة: 118.

[5]- وردت في نسخة "أ": محكم.

[6]- العمدة: 118.

وقوله: "وَالتَّقَدم علَى وَاجِب الوُجودِ"[1] يرجع إلى قوله / «ومتأخرا عنه في العقل فقط».

قوله: "مَنْع المُلازَمة..."[2] الخ، الملازمة هي المذكورة بين الصفات وبين الافتقار، بمعنى أنها لو وجدت لزمها الافتقار، أما في الوجه الأول وهو افتقارها إلى الذات، وأما في الأول والثاني أيضا وهو افتقار بعضها إلى بعض. ووجه المنع أن يقال لهم: ما تريدون بالافتقار اللازم على وجودها؟

إن أردتم به توقفها على الغير ليفيدها الوجود فهذا لا يلزم ولا ندعيه لأنا[3] نعترف بقدم الصفات والقديم لا يتأثر، وحينئذ نمنع الملازمة وهي قولكم: لو وجدت لزم افتقارها إذ لا يلزم افتقارها على هذا الوجه.

وإن أردتم بالافتقار مجرد الملازمة وهو أنها لا توجد إلا مقارنه لغيرها فهذا مسلم وليس بمحال، وحينئذ تمنع الاستثنائية وهي قولكم: لكن افتقارها محال إذ ليس بمحال بهذا المعنى، فإنه كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان.

فقوله: "وَنَحنُ لاَ نَدَّعي ذَلِك"[4] أي ولا يلزمنا ذلك، إذ لا يلزم من تلازم موجودين أن يفيد أحدهما الآخر الوجود، ألا ترى أن الجوهر والعرض تلازما ولم يفد أحدهما الآخر الوجود وإلا فمجرد ادعاء إنكار[5] اللازم المحال لا ينفع لو سلم لزومه لاستلزام وجوده بطلان اللزوم فلابد من بيان أنه غير لازم.

1- العمدة: 118.
2- نفسه: 118.
3- وردت في نسخة "ب": كأننا.
4- العمدة: 118.
5- وردت في نسخة "أ" هكذا: إنكار ادعاء.

قوله: "وَإِنْ عَنَيْتُم بِالافْتِقَار..."[1] الخ، كأنه عطف على متوهم يدل عليه الكلام السابق، كأنه يقول: هذا إن عنيتم بالافتقار أن الغير يفيده الوجود فنمنع الملازمة، وإن عنيتم بالافتقار كذا منعنا الاستثنائية كما قررناه <من>[2] قبل، ووقع التعبير بالغير في هذا الكلام في جانب الذات والصفات ولا مشاحة هاهنا، لصحته في المعنى وهو المقصود هنا ولم يلتفت إلى الإطلاق الممنوع فيه ذلك.

قوله: "فِي العِلْم أَوْ فِي الوُجودِ..."[3] الخ، المراد بالتوقف في العلم أنه لا تتصور ماهيته إلا موصوفا به، والتوقف في الوجود أنه لا يوجد إلا موصوفا به كذلك، كما نقول في الجوهر والعرض إنه لا يتصور أحدهما إلا مقارنا للآخر، ولا يوجد أحدهما كذلك خارجا إلا مع الآخر، وليس المراد بالتوقف في الوجود أن يكون معدوما ويتوقف على الآخر ليفيده الوجود، وإذا[4] كان المراد بالافتقار أن الوجودين لا يعقل أحدهما إلا مع الآخر، ولا ينفك أحدهما في الوجود مقارنا للآخر لم يكن في هذا استحالة ولم يكن هنا إلا مجرد التلازم، فوجب ترك لفظ الافتقار والتعبير بالتلازم ولا استحالة فيه.

وقد استدرك المصنف بذكر التوقف في العلم ما بقي عليه من الجواب عن قولهم التقدم على واجب الوجود محال / وذلك أن يقال: ما تعنون بالتقدم الذي ذكرتم؟ إن عنيتم به التقدم الزماني فلا نسلمه، وإن عنيتم به التقدم الذاتي سلمناه، ولا نسلم استحالته في الصفات وإن كانت واجبة الوجود، وإنما يستحيل ذلك في الذات. وتأخر الصفات في التعقل لا يقتضي إمكانها، إذ لا نعني بالواجب والقديم إلا ما لم يسبقه عدم والصفات لم يسبقها العدم ولا يصح أن يسبقها. 291

[1]- العمدة: 118.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- العمدة: 118.

[4]- وردت في نسخة "ب": إن.

قوله: "سِوَى المُغالَطة..."[1] الخ، يقرب أن يكون من تأكيد الذم بما يشبه المدح نحو فلان لا خير فيه إلا أنه سيء الخلق.

قوله: "إلاَّ إذَا صَحَّ النَّفي عَقلاً..."[2] الخ، التقييد بالعقل راجع إلى الصحة، يريد أن تعقل تأخر الصفات عن الذات أو بعضها عن بعض في الذهن لا يقتضي إمكانها إلا لو صح عقلا نفيها وسبق العدم لها، لكن انتفاءها ثبتت استحالته عقلا، فحينئذ خطوره بالبال وتوهمه على طريق الفرض والتقدير لا عبرة به، إذ سائر المحالات تخطر بالبال كذلك فرضا وتقديرا، إلا أن تقييد المصنف خطور المحال بحالة الأعراض عن وجه استحالته غير سديد، وكأنه أراد الخطور الذي يطمئن إليه الوهم بعض الاطمئنان.

قوله: "فِي فَيْح صَحْرائِه"[3] الفيح بكسر الفاء جمع فيحاء، وهي الواسعة.

قوله: "النَّافِذ"[4] هو بالذال المعجمة، وهو الماضي القاطع.

قوله: "وَاستَعمَل هَذِه المُقدِّمات..."[5] الخ، يريد المقدمات المذكورة في الكلام السابق، وهي أن الصفات تقتضي التركيب، وأن المركب مفتقر إلى جزئه، وأن جزء المركب غيره، وأن المفتقر إلى الغير[6] لا يكون إلا ممكنا.

فهذه أربع مقدمات: أما الأولى فباطلة، لأن تكثر الصفات لا يقتضي تكثرا في الموصوف، كالجوهر الفرد يتصف بصفات ولا يكون مركبا، وكذا البواقي لأن الافتقار الموجب للإمكان هو افتقار الشيء إلى الشيء ليفيده الوجود، وليس هذا موجودا في افتقار الشيء إلى جزئه، إذ المراد بالافتقار إلى الجزء أنه لا يتصور الكل موجودا إلا مع أجزائه من غير أن تفيده الوجود، وهذا

---

[1] - العمدة: 118.
[2] - نفسه: 119.
[3] - نفسه: 119. وردت عند السنوسي في العمدة: "في فسيح صحرائه".
[4] - نفسه: 119.
[5] - نفسه: 119.
[6] - وردت في نسخة "ب": للغير.

إنما هو تلازم، ووقعت المغالطة بإطلاق لفظ الافتقار، وقد تقدم هذا المعنى من كلام الفهري معترضا على الفخر.

{الشبهة التي احتج بها الفلاسفة وساقتهم إلى تعطيل الصفات عن الله تعالى}

واعلم أن هذه الشبهة هي التي احتج بها الفلاسفة على إثبات وحدانية واجب الوجود ونفي الكمية المتصلة والمنفصلة عنه، وهي التي ساقتهم والعياذ بالله تعالى إلى التعطيل، وأن الله تعالى لا يتصف بصفة ثبوتية لا نفسية ولا معنوية، وأن كل ما يتصف به راجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما، فقالوا / بسبب ذلك أنه موجب بالذات لا اختيار له، قالوا: وإذا كان موجبا بالذات وهو واحد من كل وجه لم يمكن أن يصدر عنه مباشرة سوى موجود واحد، لما يعتقدون من أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه الكثير. 292

ثم عينوا ذلك الواحد فقالوا: هو عقل أي جوهر روحاني مجرد عن المادة ولواحقها، ثم أوجب هذا العقل الصادر الأول عقلا باعتبار كونه عقلا ونفسا باعتبار صدوره عن الغير، ومادة في الفلك باعتبار إمكانه في نفسه، وصورة له باعتبار وحدته، ثم أوجب العقل الثاني مثل ذلك، ثم الثالث مثل ذلك إلى العقل الفياض، وهو العقل المنسوب إلى فلك القمر، فهذه عشرة عقول موجبات وتسع أنفس وتسعة أفلاك.

قالوا: ثم حدثت العناصر وامتزجت واختلطت واستعدت لقبول الصور المختلفة في عالم الكون والفساد، والعقل الفياض يفيض على كل قابل ما يستحقه، والإفاضة واحدة وتختلف بحسب اختلاف القوابل والحوامل.

وهذه دعاوى وتحكمات نشأت عن محض أوهام فاسدة وتخيلات، وقد تعرض المتكلمون للرد عليهم بما يطول تتبعه، وتحقيق أن فاعل العالم مختار يهدم جميع أساساتهم الواهية، ويبدي عوارهم وفضيحتهم لكل ذي نفس زاكية.

{رد الشيخ تقي الدين المقترح على شبهة الفلاسفة القائلين أن الله موجب بالذات وليس بالاختيار}

وقال الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى في الرد عليهم ما معناه: أما قولهم «إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» فنقول: هذه مقدمة غير ضرورية، وقد قال كثير من حكمائهم[1]: إن واجب الوجود يصدر عنه كثير واختلفوا فيه.

وقولهم: «لو صدر عنه كثير لكان باعتبارين مختلفين» عليه سؤالان، أحدهما: منع ذلك وهو منقوض بالعقل الفعال، والثاني أن ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تنافي الوحدة، فإن كثرة الاعتبارات ليس <كثرة>[2] في الذات.

أليس قد قلتم إن واجب الوجود مبدأ الموجودات، وعلة فيها فهما اعتباران مختلفان.

فإن قالوا: إن هذه الاعتبارات ترجع إلى نسب وإضافات. قلنا: فأنتم أضفتم الإيجاب في المعلول الأول إلى الاعتبارات، فهلا كان واجب الوجود يقتضي باعتبارات مختلفة كما اقتضى المعلول الأول، وقد أصلتم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

ثم قلتم: إن هذا الواحد الصادر عن واجب الوجود صدرت عنه أربعة أشياء: وهي العقل والنفس والفلك من مادة وصورة، فمن أين أثبتم الكثرة الموجبة للتعدد مع أن الصادر واحد؟.

قولكم: «لأنه ممكن وصادر[3] عن الغير وواحد وعقل»، فبالاعتبار الأول صدرت / عنه مادة الفلك، وبالثاني صدر عنه نفس، وبالثالث صدر عنه صورة الفلك، وبالرابع صدر عنه عقل[4].

قلنا: فهلا قلتم إن واجب الوجود صدر عنه باعتبار الوجود موجود، وباعتبار كونه مبدأ شيء آخر، وباعتبار كونه عقل ذاته شيء، فكل ذلك خبط، وأما[5] السر في كون الوحدة مقتضية في المعلول الأول وما بعده ولم تكن في واجب الوجود مقتضية لشيء، فهل هذا إلا محض تحكم؟.

---

[1]- جمع حكيم: وهو صاحب الحكمة ويطلق على الفيلسوف والعالم والطبيب.
[2]- سقطت من نسخة "ب".
[3]- وردت في نسخة "ب": أو صادر.
[4]- وردت في نسخة "ب": العقل.
[5]- وردت في نسخة "أ": وما.

ثم نقول: لم وقف الاقتضاء على العقل العاشر، وهلا اقتضى العاشر أيضا عقلا ونفسا وفلكا[1]، فما موجب الوقف على عشرة عقول <وتسع أنفس>[2]، وتسعة أفلاك؟ وهلا تمادى الاقتضاء على هذا النمط، وهلا قلتم إن واجب الوجود يفيض فيضا عاما على هذا العالم من غير أن تتغير ذاته، كما قلتم في العقل العاشر إنه يفيض ويعطي كل قابل ما يستعد له من غير تغير في ذات المفيض؟ .

ولئن قالوا: إنما اختلف ما صدر عنه بحسب القوابل والحوامل. قيل لهم: وهلا اختلف ما صدر عن الواجب لذاته بحسب القوابل والحوامل، فما الذي أوجب اختصاص ذلك بالعقل الفعال عندكم؟ وإذا شرعتم في تحقيق الوجود وبيان علة كل موجود فما علة الكواكب وما المقتضي للشمس والقمر وسائر ما يوجد في الفلك؟ فما أثبتم سوى أربع اعتبارات يحصل بها أربعة جواهر، فقد كثرت الموجودات عليكم وتاهت عقولكم واتسع الخرق عليكم.

والموجود[3] الأول الواجب لذاته فاعل عندنا بالاختيار يفعل الكل، ونسب إليه الكل فهو ﴿رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [4]، و﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [5]، فزالت الحيرة وانقشعت الظلمة عند الانتهاء إلى ﴿رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ورازق كل حي. وبالله تعالى التوفيق.

---

[1]- وردت في نسخة "أ": أو فلك.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

[3]- وردت في نسخة "ب": الوجود.

[4]- تضمين للآية 164 من سورة الأنعام: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

[5]- تضمين للآية: 102 من سورة الأنعام، والآية: 16 من سورة الرعد، والآية: 62 من سورة الزمر والآية 62 من سورة غافر.

{من ضاهى من المتكلمين المسلمين الفلاسفة في قولهم إن العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه}

قوله: "فَقَالَ هِيَ مُمْكِنَةٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهَا..."[1] الخ، جعل الفخر أول من قال بهذه الكلمة إما باعتبار أهل السنة وأنه لم يسبقه أحد منهم، وإلا فقد قال الكرامية بحدوثها وذلك يستلزم إمكانها بالضرورة، وإما مطلقا لأن الفلاسفة وإن كانوا يقولون بالممكن لذاته القائم بغيره، فإنهم لم يقولوا بذلك في الصفات لنفيهم إياها أصلا.

{قول فرقة الكرامية}

وأما الكرامية فهم قد قالوا بحدوثها ولم يقولوا بقدمها بالغير، فهي عندهم في عداد العوالم.

{قول الفخر الرازي}

وأما الفخر فهو وإن أثبت إمكانها لذاتها فلم يقل بحدوثها على معنى سبق العدم لها كما تقول الكرامية، بل <كما>[2] يقول / الفلاسفة في العالم، فلم يسبقه أحد لهذه المقالة في الصفات نعوذ بالله من زلة العالم.

{من تبع الفخر الرازي في زلته من المتكلمين المسلمين ممن سرقته أصول الفلسفة}

وقد تبعه على هذه الزلة جماعة كالبيضاوي والسعد وغيرهم ممن سرقته أصول الفلسفة في التفريق بين القدم الزماني والذاتي، والواجب لذاته والواجب لغيره، ولم يتفطنوا أن القدرة مثلا لو كانت ممكنة بذاتها[3] في حقه تعالى كان العجز ممكنا في حقه تعالى أيضا، لأن تجويز أحد المتقابلين تجويز للآخر، ولو كان العلم ممكنا لكان الجهل ممكنا، لكن العجز والجهل ونحوهما محال وفاقا، وتجويز المحال محال وفاقا.

1- العمدة: 119.
2- سقطت من نسخة "ب".
3- وردت في نسخة "ب": لذاتها.

وقال السعد في شرح المقاصد: «ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سيأتي من أدلة توحيد الواجب، وما وقع في عبارة بعضهم من أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب، بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات» وقد كرر هذا المعنى في المقصد الخامس أيضا[1].

وذكر في شرح النسفية[2]: عن الإمام حميد الدين الضريري[3] وأتباعه، أنهم صرحوا «بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، وأنهم استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته، بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز لعدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصص فيكون محدثا، إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر، وأنهم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية، والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وأجابوا بأن كل صفة باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة.

-ثم قال:- وهذا الكلام في غاية الصعوبة، فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد، والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن حادث فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، وهو لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهبت إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه رفض لكثير من القواعد»[4] انتهى.

1- قارن مثلا بما ورد في شرح المقاصد/4: 79.

2- هي لعمر بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن علي بن لقمان نجم الدين أبو حفص النسفي السمرقندي ويسمى مفتي الثقلين وهو من أكبر علماء الماتريدية. اشتغل بالتفسير والفقه والحديث والكلام والأصول والتاريخ والأدب والشعر واللغة. له مؤلفات عديدة منها "مجمع العلوم"، و"التيسير في تفسير القرآن" و"شرح صحيح البخاري"، وكتاب "الأكمل الأطول". توفي عام 537 هـ. الفوائد البهية: 101.

3- هو علي بن محمد نجم العلماء البخاري، كان إماما في الفقه والأصول والحديث وكان مفسرا، جدليا، كلاميا، حافظا، انتهت إليه رئاسة العلماء بما وراء النهر. تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردي. له "حاشية الهداية" المسماة ب"الفرائد" وله "شرح الجامع الكبير". توفي سنة 667 هـ. الفوائد البهية.

4- كلام منقول مع بعض التصرف من شرح النسفية: 35-36.

وقال في موضع آخر من ذلك الشرح الأول: «أن لا يجترئ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون <هذا>[1] مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني أنها / واجبة لذات الواجب تعالى، وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه، فليس كل [قديم][2] إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يتوهم أن كل واحد منها قائم بذاته متصف بصفات الألوهية.

-قال:- ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها، والأشعرية إلى نفي غيريتها [وعينيتها][3]» [4] انتهى.

فانظر وتعجب من السعد سامحه الله، كيف استصعب المقام وكيف جعل تعدد الواجب لذاته منافيا للتوحيد، وهل جاءه الإشكال إلا من الاعتماد على أصول الفلاسفة واصطلاحاتهم، ولو لاحظ منهج السنة لعلم أن التوحيد هو اعتقاد أن واجب الوجود، الذي هو ذات قائم بنفسه، موصوف بالألوهية واحد، والذي ينافي التوحيد إنما هو إثبات آلهة كثيرة لا إثبات إله واحد موصوف بصفات الكمال.

قال ابن حجر في كتاب التوحيد من فتح الباري: «وقد سمى المعتزلة أنفسهم "أهل العدل والتوحيد"، وعنوا بالتوحيد ما اعتقدوه من نفي الصفات الإلهية، لاعتقادهم أن إثباتها يستلزم التشبيه ومن شبه الله بخلقه أشرك، وهم في النفي موافقون للجهمية.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".
[2]- سقطت من نسخة "أ".
[3]- سقطت من نسخة "أ".
[4]- قارن بما ورد في شرح النسفية: 47-48.

وأما أهل السنة ففسروا التوحيد بنفي التشبيه والتعطيل، ومن ثم قال الجنيد[1] فيما حكاه أبو القاسم القشيري[2]: "التوحيد إفراد القديم من الحدوث"[3].

وقال أبو القاسم التميمي[4] في كتاب الحجة[5]: «التوحيد مصدر وحد يوحد، ومعنى وحدت الله اعتقدته منفردا بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه، وقيل معنى وحدته علمته واحدا، وقيل سلبت عنه الكيفية والكمية فهو واحد في ذاته لا انقسام له، وفي صفاته لا شبيه له وفي إلهيته وملكه وتدبيره، لا شريك له، ولا رب سواه ولا خالق غيره»[6].

وقال الأصبهاني في شرح الطوالع: «ولقائل أن يقول أهل السنة لا يعترفون بإثبات القدماء، لأن القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد منها قديم، وهم لا يقولون بالتغاير إلا في الذات، أما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود / ولا يقولون بوجود القدماء والأحوال الخمسة. 296

1– هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد الخزاز القواريري الزاهد المشهور ،كان شيخ وقته وفريد عصره. تفقه على يد أبي ثور صاحب الإمام الشافعي رضي الله عنهما، وكان يقول مذهبنا مبني بالكتاب والسنة. توفي سنة 297 هـ. وفيات الأعيان/1: 373-374.

2– هو عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة ابن محمد الإستواني، الإمام أبو القاسم القشيري النيسابوري الشافعي ولد سنة 376 هـ. من تصانيفه "استفاضة المرادات بلغة المقاصد في التصوف"، "التخير في علم التذكير" في معاني اسم الله تعالى، "الرسالة القشيرية" في التصوف، "حياة الأرواح والدليل إلى طريق الصلاح". توفي سنة 465 هـ. هدية العارفين/5: 607. – طبقات الشافعية الكبرى: 406.

3– في فتح الباري وردت: المحدث.

4– هو حاتم بن محمد بن عبد الرحمن التميمي القرطبي عرف بابن الطرابلسي، يكنى أبا القاسم، أصله من طرابلس الشام. روى بقرطبة عن أبي بكر التجيبي والقاضي ابن المطرف بن فطيس، ومحمد بن عمر الفخار وغيرهم. رحل إلى مكة وسمع من مشايخها، ثم رجع إلى المغرب وصحب أبا عمران الفاسي وغيره. توفي سنة 496 هـ. الديباج المذهب : 345-346.

5– اسمه الكامل "الحجة في بيان المحجة". يوجد مخطوطا بمكتبة أحمد الثالث، تحت رقم 1395-تركيا.

6– كلام منقول من كتاب التوحيد فتح الباري/13: 427.

قول أبي هاشم وحده فإنه علل الوجودية والحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة هي الإلهية، وللمتكلمين أدلة على نفي القدماء منها: بيان أن كل ممكن حادث وذلك يدل على حدوث كل ما سوى الله تعالى» انتهى.

قوله: "وَضَاهَى فِي ذَلِكَ"[1] أي شابه.

قوله: "وَأَشْنَعَ مِنْ هَذَا"[2] إنما كان أشنع لأن كون الذات فاعلة للصفات إن كان بالاختيار لزم أن تكون الصفات حادثة، لأن أثر المختار لا يكون إلا حادثا مع قيامها بالذات العلية، وهو قول الكرامية، ولزم التسلسل في احتياج الذات إلى صفات[3] أخرى توجد بها هذه وهلم جرا. وإن كان بالإيجاب فهو قول الفلاسفة. نعوذ[4] بالله تعالى في كون الصانع موجبا لا مختارا.

لكن الفلاسفة يمنعون كون الشيء الواحد من حيث هو واحد قابلا وفاعلا، ومن ثم منعوا اتصاف الباري بالصفات الحقيقية، وتمسكوا في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا بوجهين: أحدهما: أن القبول أثر ولا يصدر أثران عن مؤثر واحد. ثانيهما: أن نسبة الفعل إلى الفاعل بالوجوب ونسبة القبول إلى القابل بالإمكان وهما متنافيان.

ورد الأول بأن القبول ليس أثرا، ولو سلم فلا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، إذ لو صح لما جاز أن يكون الشيء قابلا لشيء[5] وفاعلا لشيء آخر. فإن أجيب باختلاف الجهة بأن القابلية لذاته والفاعلية من جهة تأثره، قلنا فليكن في الواحد كذلك.

ورد الثاني بأنا لا نسلم ما ذكر من الفرق بين القبول والإمكان، ولو سلمنا أن القبول بالإمكان فإنا نقول: إنه إمكان عام، بمعنى إنه عدم امتناع الحصول، وهو لا ينافي الوجوب، وقد

---

[1] - العمدة: 119.
[2] - نفسه: 119.
[3] - وردت في نسخة "ب": صفة.
[4] - وردت في نسخة "أ": والعياذ بالله.
[5] - وردت في نسخة "ب": للشيء.

اعترض بأن معناه أنه لا يمتنع حصوله ولا عدم حصوله، وهو إمكان خاص سلمنا أنه الإمكان العام لكن معناه بمفهومه الأعم المحتمل للإمكان الخاص فينافي تعيين الوجوب.

والجواب بعد تسليم ما ذكر: أنه يجوز أن يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له وغير واجب له من حيث كونه قابلا له. ثم إن المصنف نسب للفخر التصريح بكون الذات قابلة وفاعلة، ولم يصرح بذلك في المعالم على ما رأيت، بل عبر بالإيجاب وألزمه الفهري ما ذكر المصنف.

قال في المسألة الثانية عشرة[1]: هذه النسب المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لاشك أنها أمور غير قائمة بأنفسها، بل / ما لم توجد ذات قائمة بنفسها تكون 297 هذه المفهومات صفات لها... ثم قال: إذا ثبت هذا فنقول: إنها مفتقرة إلى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلابد لها من مؤثر، ولا مؤثر إلا ذات الله تعالى، فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات.

فقال الفهري: «تعليل هذه الوجوه[2] المختلفة بالذات الواحدة يستلزم تعدد الوجوه المختلفة فيها، فيلزم التركيب في ذاته، وإذا كان ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه لزم أن تكون قابلة وفاعلة وهو محال».

ثم حاول الجواب عنه بعد ذلك بأنه أراد بالإيجاب الاستلزام لا التأثير حتى قال: «لكن تصريحه بالإمكان والافتقار يبعد هذا التأويل. -قال:- وبالجملة فليس كل داء يعالجه الطبيب. ولو صرح الفخر بالفاعلية لما أمكن تأويلها بالاستلزام».

{من شنيع مذهب الفخر الرازي أيضا}

قوله: "إِلَى مُجرَّد نِسَب وَإِضَافَات..."[3] الخ، قال الفهري بعد تقرير كلام الفخر وذكر الاعتراض عليه: «وبالجملة، فرد هذه الصفات إلى مجرد النسب مع أن النسب لا ثبوت لها

---

[1] - قارن بكتاب المعالم: 58.

[2] - وردت في نسخة "أ": الوجود.

[3] - العمدة: 120.

في الخارج، وإنما ترجع إلى اعتبارات عقلية على ما يحققه المتكلمون، ويسلم هو أيضا تصريح منهم بنفي الصفات، وانتهاج لمنهج الفلاسفة، في رد الصفات كلها إلى سلوب وإضافات، ولا يمكن ردها إلى ذلك لتوقف التأثير عليها، فهي أمور ثابتة محققة ولا يمكن ردها إلى الذات، لأن الذات لو ثبت لها خواص هذه المعاني، وهي صفات في الشاهد، لشاركت هذه المعاني في أخص أوصافها والاشتراك في الأخص الذاتي يستلزم الاشتراك في الأعم الذاتي، فيلزم أن يكون ذاته علما قدرة إرادة، حياة قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها، وهو جمع بين النقيضين».

-ثم ذكر في آخر كلامه عن القطب[1] أنه قال:- وقد كان الفخر يعتمد أن العلم يرجع إلى انطباع صورة المعلوم، ثم صار إلى أنه مجرد نسبة، وقد ود أنه لم يخالف الأصحاب ولكن جف القلم بما هو كائن» انتهى.

وقد جعل المصنف الأول، أعني كون الذات قابلا وفاعلا أشنع، وهذا القول الثاني وهو: رد الصفات إلى مجرد النسب شنيعا، وقد سمعت من كلام الفهري أن هذا الثاني يكون تصريحا بنفي الصفات وانتهاجا لنهج الفلاسفة، وعلى هذا يكون أشنع، مع أن الفهري أيضا قد حاول الجواب عن الأول بأنه أراد بالإيجاب الاستلزام لا التأثير كما مر.

{أئمة السنة يمنعون إطلاق الغيرية في صفاته تعالى}

قوله: "يَمْنعُونَ إطْلاقَ الغَيْرِيةِ"[2] يعني أن أهل السنة يمنعون أن يقال / في المعاني أنها عين الذات أو غيرها، فهي لا هي هو، ولا هي غيره، أما العينية فممتنعة إطلاقا واعتقادا، لأن التباين بين الذات والصفات قطعي، ويستحيل الاتحاد، وكذا في ما بين الصفات أنفسها.

، وأما الغيرية فهي وإن كانت صحيحة في المعنى وتعتقد، لكن يمنع إطلاقها، لأن الغيرين في الاصطلاح هما الشيئان اللذان يمكن تفارقهما، والتفارق بين الذات وبين الصفات الأزلية

1- هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المغربي المعروف بالقطب المصري سافر إلى نيسابور ومات في فتنة التتار سنة 618 هـ. صنف "شرح كليات القانون" لابن سينا وغير ذلك. هدية العارفين: 8.

2- العمدة: 120.

محال، فالغيرية توهم المحال، وكل لفظ يوهم نقصا في حقه تعالى ولم يرد به سمع فلا يصح إطلاقه.

وبذا تعلم أنه لا تناقض في قولهم: «ليست عينها ولا غيرها»، لأن نفي الغيرية بحسب الوجود وأنهما لا يفترقان، ونفي العينية بحسب الحقيقة وأنهما ليستا[1] متحدين، فلا يلزم التناقض إلا لو أريد بنفي الغيرية أنه لا تغاير أصلا في المفهوم، بل هذا هو هذا، لكن ذلك غير مراد.

وقال السعد في شرح النسفية: «فإن قلت: هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما، لأن نفي الغيرية صريحا إثبات للعينية ضمنا، وإثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بينهما وكذا العكس، لأن المفهوم إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة.

قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن بينهما الانفكاك والعينية باتحاد المفهوم، وحينئذ يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء ليس مفهومه مفهوم الآخر ولا ينفك عنه كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات أو بعض الصفات مع البعض، فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال، والواحد مع العشرة يستحيل بقاؤه بدونها والعكس، بخلاف الصفة المحدثة، فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات.

-قال:- كذا قرره المشايخ وفيه نظر، لأنهم إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل، إذ لا يصح وجود الأولين منهما بدون الآخرين[2]، مع القطع بالمغايرة اتفاقا، وإن اكتفوا بجانب واحد لزم المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفات»[3]، انظر تمامه.

---

[1]- وردت في نسخة "أ": ليسا.

[2]- وردت في نسخة "أ": الأخيرين.

[3]- كلام منقول مع بعض التصرف من شرح النسفية: 48-49.

وقال في شرح المقاصد: / «الجمهور على أن الغيرية نقيض له وهو بمعنى أن الشيء مع الشيء إن صدق أنه هو بعينه، وإن لم يصدق فغيره. -ثم قال:- وما ذهبوا إليه من أن الجزء بالنسبة إلى الكل والصفة بالنسبة إلى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول، لكونه ارتفاعا لنقيضين. -ثم ذكر- أن الإمام الرازي اعتذر عما ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة إلى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره، بأنه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما، كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الأربع. وصاحب المواقف بأنه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل.

-ثم ذكر بعد ذلك- بأن مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبإثبات قديم غير الله تعالى، فحاولوا التقصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفات والذات، قال: والظاهر أن هذا إنما يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها[1] لأن الذات مع الصفة، وكذا الصفات بعضها مع بعض، وإن لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا، إذ التعدد دائما يقابل الوحدة، ولهذا صرحوا بأن الصفات سبعة أو ثمانية، وبأن الجزء مع الكل اثنان وشيئان موجودان، وإن لم يكونا غيرين.

-وذكر في المقصد الخامس- عن الإمام «إيضاح معنى الغيرين مما لا تدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية، فلا يقطع ببطلان قول من قال: كل شيئين غيران.

نعم، يقطع بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته لاتفاق الأمة على ذلك»[2] انتهى. وعليك بما صدرنا به من التقرير.

قوله: "وُجوهاً مُختَلِفَة فِي المُقتَضى..."[3] الخ، لفظ المقتضى اسم فاعل، والمقتضي هو واجب الوجود تعالى، وذلك أن واجب الوجود إذا كان هو فاعل الصفات والصفات كثيرة

1- وردت في نسخة "ب": كثرتها.

2- كلام منقول من شرح المقاصد/4: 81.

3- العمدة: 120

مختلفة، لزم أن يكون في فاعلها وجوه مختلفة، مثلا الوجه الذي اقتضى به العلم غير الوجه الذي اقتضى به القدرة ونحو ذلك.

فإن قيل: إنما يلزم هذا على أصل الفلاسفة السابق، من أن الواحد لا يصدر عنه كثير من حيث هو واحد، ومن ثم فروا إلى نفي الصفات لئلا يلزمهم التكثر في القديم الواجب لذاته، والظن بالإمام أنه لا يرى هذا الرأي، كيف وهو من أهل السنة المثبتين الصانع المختار، وهو واحد صدرت عنه المكونات / الكثيرة بقدرته، وحينئذ لا يلزم الإمام التكثر في الذات مع اقتضائها للصفات الكثيرة. 300

قلت: متى جعل الإمام الذات مقتضية للصفات فهو لا يجعل الاقتضاء بالاختيار، وإلا كانت حادثة ولزم التسلسل، وإنما يجعله ذاتيا وهو رأي الفلاسفة، هذا إن أراد الاقتضاء على حقيقته، وإلا فلعله أراد مطلق الاستلزام كما اعتذر به الفهري عنه والله تعالى أعلم.

قوله: "ولبسُوا علَى المُسْلِمين..."[1] الخ، هذا في فلاسفة الإسلام، وأما القدماء فهم يصرحون بنفيها ولم يتحاشوا من شيء.

قوله: "لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلاَ جِسْمانِي..."[2] الخ، الجسماني هو القائم بالجسم، ولاشك أن الله تعالى ليس بجسم ولا قائم بجسم، فنحن نساعدهم على تنزيهه تعالى عن الجسمية والجسمانية، ونطالبهم بإثبات العلم لدلالة الإحكام عليه، وكأنهم إنما فسروه بما ذكر لما مر في مذهبهم من أن واجب الوجود يعلم ذاته، إذ لا مادة تحجبه وعلمه بذاته علم بالعوالم الناشئة عنها.

---

[1]- العمدة: 120. تمام كلام الإمام السنوسي في الفقرة: " ولما استشعرت الفلاسفة ذلك لم يسعهم إلا نفي الصفات ولبسوا على المسلمين بإطلاقها مع نفي حقائقها وفسروها بأمور متباينة لماهيتها، كتفسيرهم كونه عالما بأنه ليس بجسم ولا جسماني وهم مساعدون على هذا التنزيه ..."

[2]- نفسه: 120.

قوله: "وَثَبِّتْنا عَلى طَرِيقِ مَعْرِفَتِك..."[1] الخ، هذه الجملة هي عطف على جملة "إنا نعوذ بك برضاك"، عطف إنشاء على إخبار لتوهم الإنشاء في الأولى، حيث كان خبرها إنشاء ويمكن أن يمنع كونها خبرية.

{مناقشة الملحدة في قولهم لو كانت صفات الباري تعالى معاني موجودة للزم تكثر القديم بها}

[قوله][2]: "وَلَزِمتكُم المُصادَرة..."[3] الخ، المصادرة هي جعل الدعوى جزءا من الدليل، ومعناها هنا أن يقال لهم إذا أردتم أن القدم لا يثبت لأكثر[4] من موصوف واحد، وأنه لا يتصف بالقدم إلا الذات ولا وجود لغيرها وهذا هو دعواكم، فقد استدللتم على نفي الصفات بنفيها ولا نسلم ذلك وهذا[5] ظاهر.

قوله: "فَأَزيلُوا الاشْتِرَاك "[6] بتعيين أحد معانيه ليتضح المراد وأزيلوا اللفظ المشترك من الكلام واتوا بلفظ بين.

قوله: "هَذِه الشُّبْهَة..."[7] الخ، هي المذكورة في المتن، وأنه لو وجدت الصفات للزم التكثر في واجب الوجود.

{مناقشة شبهة أخرى للملاحدة القائلين لو كانت له تعالى صفة موجودة للزم تعدد الآلهة}

قوله: "وَأَيضاً إِذَا كَفَرَتِ النَّصارَى..."[8] الخ، لفظ "كفرت" الأَوْلى أن يكون مبنيا لما لم يسم فاعله بتشديد الفاء ليناسب قوله بعد: «فأنتم أولى بالتكفير» وقوله: «إذ لم يكن تكفيرهم». ثم ظاهر العبارة أن هذا وجه آخر من الاستدلال صدر عن المعتزلة إلزاما لأهل السنة،

1- العمدة: 120.
2- سقطت من نسخة "أ".
3- العمدة: 120.
4- وردت في نسخة "ب": أكثر.
5- وردت في نسخة "ب": وهو.
6- العمدة: 121.
7- نفسه: 121.
8- نفسه: 122.

كأنهم يقولون لو وجدت الصفات لزم تعدد الآلهة، والتالي باطل، وأيضا إنكم معشر الأشعرية وافقتمونا على تكفير النصارى وما ذلك إلا بأن أثبتوا ثلاثة من القدماء، فيلزمكم إذ أثبتم سبعة أو ثمانية أن تعترفوا بكفركم من باب أحرى.

301 فأجاب المصنف عن الوجه الأول / بقوله: «والجواب منع الملازمة...» الخ، وأجاب عن الثاني بقوله: «وأما قولكم كفرت النصارى...» الخ، فيما سيأتي. ويحتمل أن يكون هذا الكلام تقوية للوجه المذكور وتوكيدا للاعتراض، لكن لا يخلو حينئذ الإتيان بلفظ "أيضا" عن عجرفة.

وعبارة السعد أحسن قال في شرح المقاصد عند ذكر الوجوه التي استدل بها النفاة ما نصه: «الرابع: -يعني من الوجوه- وهو العمدة الوثقى لنفات الصفات من المليين[1] أنها إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته، وخلوه في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات، وصدروها عنه بالقصد والاختيار، أو بشرائط حادثة لا بداية لها، والكل باطل بالاتفاق، وإما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين[2]، فكيف بالأكثر»[3] انتهى. وهو ظاهر في المعنى الثاني.

قوله: "وَالشَّيْء لاَ يُتقَوَّم بِنَقِيضِه..."[4] الخ، ظاهر العبارة أن الموجود لو تقدم بالعدم لكان قد تقدم بنقيضه وليس كذلك، فإن الموجود ليس نقيضه العدم، لكن لو تقدم بالعدم لتقدم بنقيض ما يتصف به، وبهذا صح الكلام على ما فيه من التسامح.

---

[1]- أصحاب الملل، والملة كالدين وهي ما شرع الله لعباده على لسان المرسلين ليتوصلوا به إلى جوار الله. والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي الذي تستند إليه. نحو ﴿فاتبعوا ملة إبراهيم﴾ سورة آل عمران: 95. بصائر ذوي التمييز/4: 518.

[2]- مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ سورة المائدة: 73.

[3]- نص منقول بأمانة من كتاب المقاصد/4: 80.

[4]- العمدة: 122.

قوله: "لاَ يَكونُ إلاَّ وَصفاً ثَابتاً"[1] أي في الذهن أو في الخارج على ما مر من الخلاف في ثبوت الحال والوجود الذهني.

قوله: "الَّذِي بِهْ تَقوَّمت المَاهِيَة..."[2] الخ، هذا وصف كاشف للذاتي، إذ لا يكون الذاتي إلا متقدما به الماهية، ويحتمل أن يريد إخراج النوع على القول بأنه ذاتي إذ هو مجموع الماهية لا متقدمة به.

قوله: "وَامتَازَت عَنْ غَيْرِهَا..."[3] الخ، بهذا القيد أخرج الذاتي الأعم، إذ لا يقع به امتياز، وهذا رسم للأخص واستغنى عن ذكر القيد الأول في الأخص، وهو أن يكون ثابتا، لأن الذاتي يستلزم الثابت.

قوله: "بِمَعنَى عَده بِمَنزلَة المُحَال..."[4] الخ، إشارة إلى أن الاستحالة المذكورة ليست على بابها، إذ لا يخفى أن استبعاد الأدنى لا يستلزم استحالة الأعلى، بل غايته أن يكون أشد استبعادا، إذ البعد والاستبعاد مما يتفاوت ويقبل الشدة والضعف، وفي عطفه الاستحالة على الاستبعاد مناقشة ظاهرة.

قوله: "وَالَّذي بَقِي مِنْه عَدَم النَّظَر..."[5] الخ، الضمير في منه الظاهر أنه عائد على "الإعطاء" ولا يظهر له وجه، إذ عدم النظر ليس من العطاء حتى يفضل منه إلا على طريق التساهل والتهكم والتمليح، وقريب منه قول الشاعر:

---

[1]- العمدة: 122. قال السنوسي في هذه الفقرة ما نصه: «والباري جل وعلا موجود وأخص وصف الموجود لا يكون عدما لأن الأخص مقوما للشيء والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم. وبالجملة فالأخص لا يكون إلا وصفا ثابتا ذاتيا، وليس أيضا كل ذاتي أخص، فإن الحيوانية ذاتية للإنسان وليست أخص وصف بل الأخص هو الذاتي الذي بهت قومت الماهية وامتازت عن غيرها»

[2]- نفسه: 122.

[3]- نفسه: 122.

[4]- نفسه: 123.

[5]- نفسه: 123.

302 وكانوا أناسا ينفحون فأصبحوا ❖ / وأكثر ما يعطونك النظر الشزر[1]

ويحتمل أن يعود على مقدر وهو "فلان"، كما إذا قلنا «فلان لا ينظر إلى الفقير فضلا عن أن يعطيه» فمعناه: انتفاء[2] العطاء بالكلية من فلان، والذي بقي منه أي من فلان عدم النظر، ومن الابتداء الغاية لتضمن بقي معنى الحصول أو ظرفية.

ويحتمل أن يعود الضمير على الانتفاء المفهوم من "انتفى"، وهذا الاحتمال أقرب إلى فهم المثال فإنا إذا قلنا: «لا ينظر إلى الفقير فضلا عن أن يعطيه» لا يصح أن يقول: فضل النظر عن الإعطاء، ولا فضل عدم النظر عن الإعطاء، إذ لم يقع إعطاء أصلا وإنما نقول: فضل عدم النظر عن عدم الإعطاء، بمعنى أنه لا يقع منه إعطاء بالكلية لانتهائه في مراتب البخل، والذي بقي له من البخل هو أن لا ينظر أصلا، وقد فعله، وذلك إشارة إلى أنه استكمل مراتب البخل حتى إنه لا يسمح بشيء ولو بالنظر، فالضمير في فضل المقدر العامل في "فضلا" يعود على عدم، والمصدر المجرور بعد وهو الإعطاء على حذف مضاف أي فضلا عن عدم إعطائه.

واعلم أن عود الضمير على الانتفاء فيما مر من كلام المصنف، لابد أن يعتبر فيه الانتفاء من حيث هو، لا انتفاء الإعطاء، إذ لا يكون عدم النظر منه إلا على تسامح في أن يجعل النظر من الإعطاء كما مر في الوجه الأول، تأمل.

قوله: "وَالأَحْسَنَ أَنَّه لاَ مَحَل لِهَذه الجُمْلَة..."[3] الخ، إنما كان أحسن لأن الاستئناف أوكد وأفيد، لرجوعه في نحو هذا المقام إلى إقامة البرهان على المدعي، كأنه يقول: إذا لم يقع من فلان النظر إلى الفقير مع خفته، فلأن لا يقع الإعطاء أولى وأحرى، على أن الاستدلال أيضا مفهوم بالإشارة من جعلها حالا، لكن الاستئناف لما فيه من تقدير السؤال والجواب أقوى وأصرح في الاستدلال، وذلك أبلغ كما تقرر في علم البلاغة.

1- ورد هذا البيت في حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك.

2- وردت في نسخة "أ": انتفى.

3- العمدة: 123.

{إما قيل في تركيب "فضلا" بمعنى تجاوزا}

قوله: "بِمَعنَى تَجاوُزا"[1] أي لم يقع منه إعطاء فتجاوز من عدم الإعطاء إلى عدم النظر، ويكون التجاوز هنا إما حالا بمعنى متجاوزا أو مصدرا لفعل مقدور، والجملة إما حالية أو لا على ما ذكر في الوجه الأول.

قوله: "وَأن المُستَبعَد فِي المِثَالِيْن..."[2] الخ، يحتمل أن هذا ذكر تتمة لهذا الحمل الثاني، وأن الخطأ فيه إنما هو في جعل «فضلا» بمعنى «تجاوزا»، وأما في كون ما دخله النفي هو المستبعد فهو وفق الوجه الأول. ويحتمل أن يريد بالاستبعاد هاهنا الاستحالة المذكورة في الوجه الأول، بمعنى أن ما بعد «عن» في الوجه <الأول>[3] السابق هو الذي عد مستحيلا / وفي هذا الوجه ما دخله النفي هو الذي عد مستحيلا، ويكون الخطأ فيه من جهة جعل «فضلا» بمعنى تجاوزا وعد النظر مثلا مستحيلا، ولا يخفى عليك أنه لا محذور في جعل «فضلا» بمعنى تجاوزا على ما مر من تقريره، ولا في استبعاد النظر مثلا وعده مستحيلا عند إرادة المبالغة، بمعنى أنه يستبعد منه النظر إلى الفقير غاية فضلا عن أن يقع منه إعطاء له، بل هذا الوجه على الوجه الأول يحوم وحوله يُدَنْدِن على ما قرر المصنف أولا، فدعوى الخطأ غير بينة هذا ما ذكره المصنف.

واعلم أن النحويين تكلموا على هذا التركيب وأنشدوا على استعماله قول الشاعر:

قلما يبقى على هذا القلق  صخرة صماء فضلا عن رمق[4]

---

[1] - العمدة: 123.
[2] - نفسه: 123.
[3] - سقطت من نسخة "ب".
[4] - راجع كتاب المسائل السفرية في النحو لأبي محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري المتوفى سنة 761 هـ. تحقيق حاتم صلاح الضامن مؤسسة الرسالة 1983 بيروت.

وقلما للنفي أي لا يبقى، وأعربوا "فضلا" بوجهين محكيين عن الفارسي[1] أحدهما: أن يكون مصدر الفعل محذوف وذلك الفعل نعت لنكرة، والثاني: أن يكون حالا من معمول الفعل المحذوف، فإذا قيل: فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار، فالتقدير على الأول لا يملك درهما يفضل فضلا عن دينار، والفعل صفة لدرهم.

قال جمال الدين بن هشام: «ولا يتعين بل يجوز أن يكون حالا كما جاز في «فضلا» أن يكون [ضمير المصدر محذوفا أي لا يملكه][2] حالا. نعم، نعت النكرة كيف كان أقيس من مجيء الحال منها. وعلى الثاني فصاحب الحال يحتمل وجهين أحدهما أن يكون ضمير المصدر محذوفا أي لا يملكه، أي لا يملك الملك كما قالوا في ساروا سريعا أن التقدير ساروه أي السير سريعا. الثاني أن يكون حالا من درهما لأنه في سياق النفي.

وأما معنى هذا التركيب فواضح في ظاهره، وهو أنه لا يملك دينارا ولا درهما، وأن عدم ملكيته للدينار أولى من عدم ملكيته للدرهم، وكأنه قيل: لا يملك درهما فكيف بأن يملك دينارا، إلا أن في تنزيل اللفظ المذكور عليه بعض الصعوبة.

وقد خرجه أبو حيان[3] وغيره على أنه من باب: «على لا حب لا يهتدي بمناره؟»[4] أي لا يملك درهما يفضل عن دينار له، وإذا انتفى ملكه للدرهـم كان انتفاؤه الدينار أولى.

ورده ابن هشام بما يطول ذكره. قال: «والذي ظهر لي في توجيه هذا الكلام أن يقال: إنه في الأصل جملتان مستقلتان ولكن الجملة الثانية دخلها حذف كثير وتغيير حصل الإشكال

---

[1]- هو الحسن بن أحمد بن عبد القهار بن محمد بن سليمان بن أبان القسوي أبو علي الفارسي البغدادي النحوي ولد سنة 288 هـ من تصانيفه "الإيضاح في النحو"، "تكملة في النحو"، "الأغفل فيما أغفله الزجاج من المعاني". توفي سنة 377 هـ. هدية العارفين من كشف الظنون/5: 272.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- هو محمد بن يوسف بن علي بن حيان الغرناطي الأندلسي الحياني، أبو حيان أثير الدين من أكابر العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات. من كتبه "البحر المحيط في تفسير القرآن الكريم"، و"النهر" اختصر به البحر المحيط و"غريب القرآن"، و"طبقات نحاة الأندلس". توفي سنة 745 هـ. الأعلام/8: 26.

[4]- كذا ورد في النسخ الخطية.

بسببه، وتوجيهه أن يكون هذا الكلام في التقدير جوابا للمستخبر قال: أيملك فلان / دينارا وزاد على مخبر قال: فلان يملك دينارا، فقيل في الجواب: فلان لا يملك درهما، ثم استؤنف كلام آخر ولك في تقديره وجهان:

أحدهما: أن تقدر أخبرتك بهذا زيادة عن الإخبار عن دينار استخبرت عنه، أو زيادة عن دينار أخبرت بملكه له، ثم حذفت جملة أخبرتك بهذا وبقي معمولها وهو فضلا.

الثاني: أن تقدر فضل انتفاء الدرهم عن فلان فضلا عن انتفاء الدينار عنه، لأن الفقير إنما ينفى عنه في العادة ملك الأشياء الحقيرة لا ملك الأموال الكثيرة، فوقع نفي ملك الدرهم عنه في الوجود فضلا عن وقوع نفي الدينار أي أكثر منه وفضلا على التقدير الأول حال، وعلى الثاني مصدر، وهما الوجهان السابقان» انتهى ملخصا. قال: ولعل من لم يستأنس بتجويزات[1] العرب <في كلامها>[2] يقدح فيما ذكرناه بكثرة الحذف والتقدير وهو كما قيل: «إذا لم يكن إلا الأسنة مركب فلا رأي للمضطر إلا ركوبها».

{كفرت النصارى بإثباتهم آلهة ثلاثة}

قوله: "بَلْ بِإِثْبَاتِهِم آلِهَة ثَلاثَة كَمَا قَالَ الله تَعالَى..."[3] الخ حمل الآية[4] كثير من المفسرين على أن الثلاثة هي الله تعالى والمسيح ومريم. قال الواحدي: «﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ أي ثالث ثلاثة من آلهة، والمعنى أنهم قالوا: الله أحد ثلاثة آلهة هو والمسيح ومريم، فزعموا أن الإلهية مشتركة بين هؤلاء الثلاثة فكفروا بذلك».

1- وردت في نسخة "ب": بمجاوزات.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- العمدة: 123.

4- يعني الآية 73 من سورة المائدة: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

وقال المهدوي في تفسيره: «﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ هو قول فرق النصارى كلها، لأنهم يقولون أب وابن وروح القدس إله واحد، ولا يقولون ثلاثة آلهة، وذلك لازم لهم، لأنهم يقولون الأب إله والابن إله وروح القدس إله»انتهى.

وهو موافق لما يذكره المتكلمون ومثله ما ذكر ابن حجر الهيثمي على قول البوصيري[1] رحمه الله تعالى:

«ليت شعري ذكر الثلاثة والوا ❖ حد نقص في عدكم أو نماء

وإنهم تارة يقولون ثلاثة الأب والابن وروح القدس، وتارة يقولون واحد فتناقض كلامهم. وذكر أن فرق النصارى ثلاث: نسطورية[2] ويعقوبية[3] وملكية[4]، ولكل فرقة اعتقاد معروف، وقد أشار الناظم -يعني البوصيري- للبحث مع الكل والرد عليهم، وأكثر الكلام مع القائلين بالتثليث لأنهم أكثر وأشد كفرا. وقال: ومن ثم خصوا بالذكر في قوله عز من قائل: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾» انتهى. وقد ذكرنا أبيات البوصيري / قبل. 305

{تنبيه: اختلاف الناس في أخص وصف الباري جل وعلا}

قوله: "وَلاَ إِفْصَاح فِي هَذهِ المَقالَة..."[5] الخ، يحتمل أن تكون هذه الموجبة لهذه الأحوال هي الألوهية عند هذا القائل على ما ذهب إليه أبو هاشم فيما مر من أن الألوهية توجب

1- هو الإمام شرف الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري المصري المتوفى سنة 696 هـ، صاحب القصيدة الشهيرة الموسومة ب"الهمزية في مدح خير البرية".

2- أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه وهم يقال لهم المصلين، قال إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة الوجود والعلم والحياة. الملل والنحل/1: 224-225.

3- أصحاب يعقوب قالوا بالأقانيم الثلاثة فانقلبت الكلمة لحما ودما فصار الإله هو المسيح وهو ظاهر بجسده، بل هو هو. الملل والنحل/1: 226.

4- أو الملكانية أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها ومعظم الروم هم ملكانيون. قالوا إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته وصرحوا بأن الجوهر غير الأقانيم وذلك كالموصوف والصفة وعن هذا صرحوا بالتثليث. الملل والنحل/1: 228.

5- العمدة: 124.

له تعالى أحوالا خمسة، وعليه ألزمهم الإمام رحمه الله تعالى القول بتعدد القدماء، وعلى كل حال فهذا القول باطل لاستحالة أن يكون القديم موجبا بطريق التأثير عندنا ومطلقا عندهم.

قوله: "كَمَا يسْأَل بِهَا وَيرَاد..."[1] الخ، يريد أن لفظة «أما» وإن كان الأصل فيها ألا يسأل بها إلا عن تمام الماهية، قد تخرج عن ذلك الأصل ويسأل بها عما يميز الحقيقة وإن كان خاصة، وهذا على أن الجواب وقع طبقا للسؤال، ويصح أن يكون أعرض عن السؤال إشعارا بأنه كان ينبغي له أن يسأل عن الحقيقة إذ هي لا تدرك.

فأجاب بما يدل عليه تعالى من أدلة الصنعة، إشارة إلى أنه الذي ينبغي أن يقع السؤال عنه على طريق الأسلوب الحكيم، وهو تلقي السائل بغير ما يتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيها على أنه الأولى بحاله.

قال المقدسي[2] في مفاتيح الكنوز بعد كلام طويل ما نصه: «ويجوز أن تعرف من هو ولا يجوز أن تعرف ما هو، لأن ما هو سؤال عن أسمائه وصفاته، وما حصل منها أهل الأرض والسماء إلا على الصفات والأسماء قال: ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله[3].

وسر هذا الرمز يظهر في سؤال فرعون لعنه الله لموسى عليه السلام حين قال موسى ﴿إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[4] فسأله فِرْعَوْن﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[5]، فقال موسى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ

---

[1]- العمدة: 124.

[2]- هو ابن غانم المقدسي عبد السلام بن محمد بن أحمد بن غانم المقدسي الحافظ عز الدين الشافعي الواعظ، المتوفى سنة 978 هـ. من تصانيفه "تفليس إبليس" "حل الرموز ومفاتيح الكنوز في التصوف"، "الروض الأنيق في الوعظ الرقيق"، "الفتوحات الغيبية في الأسرار القلبية". هدية العارفين/5: 571.

[3]- تضمين للآية 24 من سورة لقمان، وهي: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

[4]- تضمين للآية 46 من سورة الزخرف وتمامها: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

[5]- تضمين للآية: 23 من سورة الشعراء ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

وَمَا بَيْنَهُمَا إن كُنتُم مُوقِنِينَ﴾[1] <قال>[2] وهذا الجواب يسمى جواب العدول، لأنه عدل عن مطابقة السؤال، لأن فرعون سأل عن ماهية الله سبحانه، وموسى أجاب عن قدرته وصفاته، فحين خلط في السؤال وسأل عما لا يمكن إدراكه جاز أن يعدل عن سؤاله.

-قال:- وقد سئل يحيى بن معاذ الرازي[3] ﷺ فقيل له أخبرنا عن الله فقال: إله واحد، فقيل[4] كيف هو، قال: إله قادر، قيل فأين هو، قال: بالمرصاد. فقال السائل: لم أسألك عن هذا، فقال ما كان غير هذا فهو من صفات المخلوق، فأما صفته فالذي أخبرت عنه» انتهى.

306 واعلم أن هذا كله إنما هو على تقدير حذف المبتدأ / في الآية ليطابق الجواب السؤال أحسن الطباق، وأما لو جعل الخبر هو المحذوف فلا يتجه الاستدلال، لأن الإسناد إلى رب السماوات والأرض لا يكون من حيث الوصف، بل من حيث ذاته ضرورة أن الموضوع هو الذات لا الوصف العنواني لصحة أن تقول: النائم مستيقظ على ما تقرر في علم المنطق[5].

قوله: "إِنَّ أَخَص وَصْف البَارِي تَعالَى مَجْهُول..."[6] الخ، هذا على أنه ثابت في نفس الأمر ليكون مجهولا أو معلوما، والتحقيق ألا ثبوت للأخص في وصف الباري تعالى، إذ لو

1- تضمين للآية: 24 من سورة الشعراء وللآية 7 من سورة الدخان.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- هو زكرياء يحيى بن معاذ الرازي الواعظ، أحد رجال الطريقة، ذكره أبو القاسم في "الرسالة" وعده من جملة المشايخ ومن كلامه: «حقيقة المحبة أن لا تزيد بالبر ولا تنقص بالجفاء» وله في هذا الباب كلام مليح. توفي سنة 258 بنيسابور. وفيات الأعيان/6: 165-168. شدرات الذهب/2: 138.

4- وردت في نسخة "أ": فقال.

5- هو قانون وضعه الفلاسفة ليهتدي العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، ومحصل ذلك أن النظر الذي يفيد تميز الحق من الباطل إنما هو الذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، ومعلمهم الأول هو أرسطو المقدوني من تلاميذ أفلاطون، وهو معلم الإسكندر ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق، يعنون معلم صناعة المنطق. مقدمة ابن خلدون: 380.

6- العمدة: 124.

ثبت الأخص لثبت الأعم ضرورة فيجيء التركيب في ذاته تعالى، والتركيب باطل، إذ لا تركيب إلا في الحقائق الحادثة المتشاركة في الأجناس المحتاجات إلى الفصول المميزة.

وأما في حقه تعالى فلا يصح أن يثبت له فصل جنسي لاستحالة مشاركته لغيره في الذات، ولا فصل وجود لاستحالة التركيب على أن هذا لو ثبت لم يسم أخص، ومن حذف التركيب فر كثير من الفلاسفة حتى قالوا: إن واجب الوجود لذاته هو الوجود الخاص المستغني عن المحل والفاعل المباين للوجود الآخر بالحقيقة.

وذهب بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة إلى أنه الوجود المطلق، وأن غيره تعالى لا يتصف بالوجود أصلا، حتى <أنا>[1] إذا قلنا: الإنسان موجود فمعناه أن له تعلقا بالوجود وهو الله تعالى. وكلا المذهبين باطل على ما قرر في المطولات. والحق أنه تبارك وتعالى ذات غير صفة، ويجب له تعالى الغنى المطلق، ويستحيل عليه التركيب، والعجز بعد [هذا العجز][2] عن الإدراك إدراك، ولا يعرف الله إلا الله.

{قصيدة للإمام المقدسي في شرح حديث (من عرف نفسه عرف ربه)}

وأنشد الإمام المقدسي في شرح حديث (من عرف نفسه عرف ربه)[3].

قل لمن يفهم عني ما أقــــــول ❖ قصر القول فذا شرح يطـــــول

ثم سر غامض من دونـــــــــــه ❖ ضربت والله أعناق الفحـــــول

أنت لا تعرف إيـــــــــاك ولا ❖ تدري من أنت ولا كيف الوصـول

لا ولا تدري صفات ركبـــــــت ❖ فيك حارت في خفاياها العقـــول

أين منك الروح في جوهرهـــــا ❖ هل تراها فترى كيف تجـــــول

وكذا الأنفاس هل تحصـرهـــــا ❖ لا ولا تدري متى عنك تـــــزول

1- سقطت من نسخة "ب".

2- ساقط من نسخة "أ".

3- سبق تخريجه في ص: 3 هامش 1.

أين منك العقل والفهـــــــم إذا ❖ غلب النوم فقل <لي>[1] يا جهــول

أنت أكل الخبز لا تعــرفـــــه ❖ كيف يجري منك أم كيف تبــول

فإذا كانت طوايـــــاك التـــــي ❖ بين جنبيك كذا فيهــا جهـــول[2]

307 كيف تدري من على العرش استوى ❖ لا تقل كيف استوى كيف النـزول

كيـف يجلـى الله أم كيـف يُـرى ❖ فلعمري ليس ذا إلا فضـــــول

هو لا أيــــن ولا كيــــــف له ❖ وهو رب الكيف والكيف يحــول

هو فوق الفوق لا فوق لــــــــه ❖ وهو في كل النواحي لا يــــزول

جل ذاتا وصفات وسمـــــــــا ❖ وتعالي قـــدره عمــا أقــــول[3]

وتقدم كلامه في صدر الكتاب.

{لما كان أخص وصف الباري جل وعلا مجهول فإن ذاته تعالى غير معروفة للبشر}

قوله: "وَهُو الأَصَح مِنَ القَوْلَين..."[4] الخ، نسب السعد القول بعدم حصول العلم بحقيقة الله تعالى لكثير من المحققين، ونسب القول الآخر لجمهور المتكلمين، وعبارته في شرح المقاصد: «اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر، أي معرفة ذاته بكنه الحقيقة، فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين، ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة»[5] انتهى. وقد ظهر من كلام السعد أن الخلاف عند المتكلمين إنما هو في الوقوع لا في الجواز، وعدم الجواز إنما هو عند الفلاسفة، وهذا هو ظاهر كلام المصنف.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- ورد في نسخة "ب": بين جنبيك بها أنت ضلول.

[3]- هذه الأبيات غالب الناس ينسبونها للإمام الغزالي في جوابه للإمام الزمخشري عن معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَن عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ كما أن هناك أيضا من ينسبها إلى الإمام جلال الدين السيوطي.

[4]- العمدة: 124.

[5]- نص منقول بأمانة من كتاب شرح المقاصد/4: 212.

قوله: "لاَ تُدرِكُه الأَبْصَار[1] عَلَى وَجْه..."[2] الخ، هو أن يراد بالإدراك ما هو أخص من الرؤية، وفي هذا بحث لأن الكلام في الحقيقة، والحقيقة لا تدرك بالبصر بحال اللهم إلا أن يقال متى أحاط البصر بالمرئي لزم من ذلك أن يدرك العقل حقيقته وفيه نظر.

قوله: "مَعلُوم[3] مِنَ الدِّين ضَرورَة..."[4] الخ، إنما صح الاحتجاج بنحو هذا لكون النزاع في الوقوع واللاوقوع، وأما لو كان في الجواز وعدمه فلا.

{مناقشة الفخر الرازي في الدليل العقلي الذي احتج به في عدم معلومية ذاته تعالى}

قوله: "جُزْئي حَقِيقي..."[5] الخ، أي وليس بإضافي فقط، لأن الجزئي الإضافي الذي ليس بحقيقي لا يمنع من وقوع الشركة كالإنسان والحيوان.

قوله: "وَوَجْه نَظْمه..."[6] الخ، إنما لم يكتف بالنظم الأول لأن الصغرى فيه موجبة [كلية][7] والكبرى كذلك ولا ينتج، فأخذ المصنف صغراه سالبة لأن المعدولة الموجبة تستلزم السالبة المحصلة وجعل السالبة كلية لأن المعدولة المذكورة كذلك.

قوله: "وَاعْترضَ عَليْه بِأنَّه لاَ نِزاعَ..."[8] الخ، هذا الاعتراض يتجه إن كان النزاع في إدراك الحقيقة العقلية، وأما إن كان نزاعا في إدراك العين فكلام الفخر لا يرد عليه اعتراض من هذا الوجه، وقد نبه سعد الدين على هذا المعنى حيث ذكر استدلالي الفخر السابقين، فذكر

---

[1]- تضمين لقوله تعالى في سورة الأنعام: 103 ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

[2]- العمدة: 125.

[3]- في الأصل عند السنوسي وردت معلوما بدل معلوم.

[4]- العمدة: 125.

[5]- نفسه: 125.

[6]- نفسه: 126.

[7]- سقطت من نسخة "أ".

[8]- العمدة: 126.

اعتراض الفهري الآتي، وقال يرد على الوجهين: «إنا لا نسلم أن معلوم كل أحد من البشر ما ذكرتم، ومن أين لكم الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم؟.

308 / -ثم قال:- نعم يتوجه أن يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولذا نرى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على أنه لا تركيب فيه، وأن الرسم لا يفيد الحقيقة، لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم، والقائلون بحصول المعلومية يقولون لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا، سميعا بصيرا، إلى غير ذلك من الصفات، حتى اجترأ المشايخية من المعتزلة فقالوا: إنا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت»[1] انتهى.

قلت: فلك أن تقول إن كان كلام الفخر في إدراك الهوية والعين، فلا معنى لاعتراض الفهري وقوله: «إن هذه المميزات لعلها ذاتية»، إذ لا يلزم من إدراكها وكونها ذاتية إدراك الهوية. وإن كان كلام الفخر في الحقيقة فلا معنى لاستدلاله وقوله: «حقيقة الإله مانعة من وقوع الشركة» وذلك لأن حقيقة الإله لا تمنع الشركة وإنما الذي يمنع الشركة هويته، وحينئذ لابد من تبيين موضوع الكلام وتحرير محل النزاع.

{إطلاق الكيفيات على بعض صفات الله تعالى لم يرد به شرع فلا يجوز إطلاقه في حقه تعالى}

قوله: "وَلاَ يسْأَل بِه عَنْه"[2] أي لا يسأل بلفظ الكيف عنه تعالى، فلا يقال: كيف هو. قال الراغب: «وإنما يسأل بها: أي ب«كيف» عما يصح أن يقال فيه شبيه وغير شبيه، ولهذا لا يصح أن يقال في الله كيف، -قال:- وكل ما أخبر الله به بلفظ كيف عن نفسه فهو استخبار على

---

[1]- نص منقول من شرح المقاصد/4: 213.

[2]- العمدة: 126.

طريق التنبيه للمخاطب في التوبيخ والإنكار كما في ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [1]، ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا﴾ [2]".

قوله: "وَإِنَّما حَملهُ عَلى إطْلاقِه..."[3] الخ، يريد أن الإمام أنما أطلق الكيفية في صفات الباري لصحتها في المعنى جريا على ما عرف به الفلاسفة الكيفية، ومن ثم كانت المناقشة معه لفظية، بمعنى أن الكيفية تمنع إطلاقا لما فيها من الإيهام ولا تمنع اعتقادا. أما إن[4] أريد بالكيفية التشكل والتحيز ونحو ذلك مما يطلق عليه التكيفات في العرف، فهذا يمنع في حق الباري لفظا واعتقادا.

لكن لم يقصد الإمام ذلك، غير أن هذا ظاهر على ما عرف به المصنف الكيفية، حيث أخذ الصفة فيها جنسا لكن المعروف عند الحكماء أن الكيف [هو][5] عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تعقله على تعقل غيره، لأن الكيف عندهم هو أحد أجناس الأعراض العالية التسعة، وهي كلها يؤخذ العرض جنسا في تعريفها نيابة للعرض العام عن الجنس، وإذا كان الكيف من الأعراض / لم يصح في حق الباري تعالى لفظا ولا معنى.

قوله: "لاَ تَستدعِي نِسبة وَلاَ قِسْمَة..."[6] الخ، الاحتراز[7] بالقيد الأول من النسبيات كـ«المتى» و«الأين» و«الملك» ونحوها، وبالثاني من الكم وقد تقدم شرح المقولات العشر فلتراجع[8].

1- تضمين للآية: 28 من سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

2- تضمين للآية 86 من سورة آل عمران: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.

3- العمدة: 126.

4- وردت في نسخة "أ": لو.

5- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

6- العمدة: 126.

7- وردت في نسخة "ب": احترز.

8- وردت في نسخة "أ": فيراجع.

{مناقشة الفخر الرازي في تسمية الصفات بالإضافة}

قوله: "وَهِي عِنْد الأشْعرِية"[1] أي الصفات من حيث هي، ولذا قسمها إلى حقائق ذوات إضافات وهي المعاني، وإلى أحكام لها وهي المعنوية، وكون المعاني ذوات إضافات بناء على أن التعلق إضافي كما مر فيه النزاع، وهذا تغليب إذ من الصفات ما ليس له تعلق.

قوله: "وَقد رَدَّها إِلَى الإِضَافَات أَبُو الحَسَين..."[2] الخ، أي جعلها إضافية حقيقية بمعنى أن العلم مثلا هو مجرد نسبة بين العالم والمعلوم، والإمام إن أراد بالإضافة التي ذكرها في جانب الصفات معنى التعلق فالمناقشة معه لفظية إذ الإضافة لفظ موهم لا يصح إطلاقه. وإن أراد ذلك الذي أراده أبو الحسين، فالمناقشة معه حينئذ معنوية، إذ هذا مذهب الفلاسفة، وهو يمنع لفظا ومعنى، إذ الإضافة لا وجود لها فهو تعطيل.

فإن قيل: الإضافات عند الحكيم وجودية فلا يلزم التعطيل.

قلنا: المراد أن من جعلها من المتكلمين إضافية يلزمه التعطيل، إذ لا وجود للإضافات عند المتكلمين فأشبه الحكيم في التعطيل لا في جعلها إضافية، إذ لا يقول الحكيم بالصفات أصلا.

قوله: "ثُمَّ الاعْتِرَاض الجُملِي..."[3] الخ، كأنه سماه جمليا بالقياس إلى الاعتراض السابق المفصل لألفاظ الدليل، وإلا فهذا أيضا هو منع لإحدى مقدمات الدليل وهي القابلة المعلوم عند البشر هو ما ذكر دون غيره.

---

[1]- العمدة: 126.

[2]- نفسه: 127.

[3]- نفسه: 127

{كلام الإمام الفخر تعارضه ما تدعيه الصوفية من زيادة معارف من اختصه الله تعالى بذلك}

قوله: "وَأَحكَام الفَرائِض"[1] الأولى أن يكون بكسر الهمزة بمعنى الإتقان عطفا على "تصحيح".

قوله: "بِخَلْق عُلوم لَمْ تَجْرِ العَادَة ..."[2] الخ، في بعض النسخ بالواو عطفا على قوله: «بخلق علوم» المذكور قبله، وفي أكثرها بدون الواو كأنه بدل منه أو متعلق بأنعام وهو أولى.

قوله: "الأَكْمَه"[3] يقال للذي ولد أعمى وللأعمى مطلقا والمناسب هنا الأول.

قوله: "وَأَطْرَق طَرَفي"[4] أي بطرفي أو ضمن أطرق بمعنى أرخى.

قوله: "وَأتَيْناه مِنْ لَدنّا عِلْما"[5] التلاوة ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[6] وقد وقع عند الفهري على الصواب.

قوله: "وَمُتَعلق السُّؤَال المَأمور بِهِ مُمْكن"[7] أي لعدم صحة طلب ما لا يمكن من الله تعالى. واعلم أن ظاهر كلام سعد الدين كما مر أن الخلاف الذي بين المتكلمين في هذه / المسألة هو الوقوع واللاوقوع لا في الجواز، وهذا هو الذي يظهر من كلام الفخر فيما مر من الدليلين، فيكون الفهري اعترض عليه الجزم بإنكار الوقوع وأنه لا دليل عليه، ويكون حاصل ما صار إليه الفهري في هذه المسألة الوقف، بمعنى أنه لا ندري هل وقع لأحد العلم بالحقيقة أم لا.

---

[1]- نفسه: 127.

[2]- نفسه: 127.

[3]- نفسه: 128.

[4]- نفسه: 128. بيت شعري تمامه:

تشير فأدري ما تقول بطرفها  وأطرق طرفي عند ذاك فتفهم

[5]- نفسه: 128. هذه الفقرة غير واردة عند السنوسي ووردت في نسخ حواشي اليوسي.

[6]- تضمين للآية 65 من سورة الكهف: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾.

[7]- العمدة: 128.

وهذا الوقف هو الذي نسبه الشيخ زروق[1] في شرح عقيدة الغزالي للفهري، وهو ظاهر من كلامه إلا أنه يظهر من قوله أولا: «فلا يجزم العقل باستحالة مثل ذلك في القلب» إلى قوله «فالحق إذن أن يجزم بجواز ذلك ولا استحالة أن الكلام في الجواز والامتناع العقليين ولا يلائم ما ذكرنا أولا»، اللهم إلا أن يقال ذلك الكلام ذكره تبرعا وتوطئة لما يرد بعده، من أنه إذا جاز أن يخلق الله ذلك فمن لنا أنه لم يخلقه لأحد من خلقه، فلا نجزم بنفي الوقوع كما جزم الفخر بل نتوقف.

فإن قلت: استدلال الفهري بنحو ما أوتي الخضر[2] عليه السلام من العلم لا يفيد، إذ لا يلزم أن ذلك هو علم الحقيقة المبحوث عنه، وقوله أيضا «متعلق السؤال ممكن» إن أراد به الاستدلال على الوقوع فالإمكان لا يقتضيه، وإن أراد الاستدلال على الإمكان فالفخر لا ينفيه.

قلت: مراده بهذا الكلام كله الاستدلال على أن الوجدان لا ينتج المطلوب في هذا المقام، وأنه لا ينبغي لنا أن نتحكم على سائر البشر بما تجده في أنفسنا، لأنا إذا أيقنا أن نبينا وغيره من الصديقين كالخضر قد أوتي علما لم نطلع عليه، فكيف يسوغ لنا أن نحكم بأنه لا شيء وراء ما علمناه نحن، وهذا واضح وقد بين هذا المعنى بقوله: «وإذا كان ذلك يرجع إلى الوجدان وفضل الله تعالى لا نهاية له...» الخ، على أنه إذا أمر النبي بسؤال أمر ممكن فهو يسأل قطعا وإذا سأل فهو يجاب.

1– هو أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي شهر بزروق الفاسي المالكي المتصوف، ولد سنة 846 هـ. تضلع بعلوم الشريعة ومن تآليفه: "النصيحة الكافية"، و"قواعد التصوف"، "حزب البركات" و"وسيلة الفوز والنجاة"، "تعليق على البخاري من ضبط الألفاظ" توفي سنة 899 هـ. النبوغ المغربي عبد الله كنون: 217–218. هدية العارفين: 136.

2– الخضر عليه السلام هو عبد من عباد الله قد أتاه الله رحمة من عنده، وهو نبي الله يتلقى علمه من الله بغير أسباب التلقي التي نعرفها، صحبه موسى عليه السلام ليأخذ عنه العلم شرط أن يلجأ موسى عليه السلام للصمت. فقتل غلاما بوحي من الله كما أصلح جدار أهل القرية رغم رفضهم استضافتهما مما أثار معارضة موسى عليه السلام الذي تعلم عدم الاعتزاز بعلمه في الشريعة. أنبياء الله لأحمد بهجت: 248–249–253.

{مناقشة الفخر الرازي في احتجاجه بأنا لا نتصور إلا ما أدركناه بالحس}

قوله: "النَّفْي وَالإِثْبَات لاَ يَجْتَمِعَان"[1] أي تصور النفي والإثبات وتصور الاجتماع وعدمه لا النسبة الواقعة في القضية إذ هذا تصديق لا تصور، ومن ثم زاد الفهري عقب هذا الكلام ما نصه: «فلابد من تصور معقول النفي والإثبات».

قوله: "بِنَاء عَلَى رَأيِه فِي التَّصورَات..."[2] الخ، ذهب الفخر إلى أن شيئا من التصورات لا يكون مكتسبا وإنما تدركه[3] بالوجدان أو بضرورة العقل، وانظر استدلاله وما رد به عليه في شرح المعالم وفي شرح جمل الخونجي[4] وغيرها، وقد لخصنا ذلك في حواشي المختصر[5].

تنبيهان: {اختلاف المتكلمين والفلاسفة في العلم بحقيقة الله تعالى}

الأول: هذا المبحث، أعني الخلاف / في العلم بالحقيقة، قال سعد الدين: «يعرف عند المتكلمين بمسألة المائية، ونسب القول بها إلى ضرار[6] حيث قال: إن لله مائية لا يعلمها إلا هو، ولو رئي لرئي عليها، وفي قدرة الله تعالى أن يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية.

1- العمدة: 128.

2- نفسه: 129.

3- وردت في نسخة "أ": تدرك.

4- أفضل الدين أبو عبد الله محمد بن ناماور الخونجي الشافعي (590/665هـ)، ولي القضاء بمصر وأعمالها وأفتى وناظر. صنف "الموجز" و"الجمل" و"كشف الأسرار" وغير ذلك. تهذيب سير أعلام النبلاء/3: 284. شذرات الذهب/5: 236.

5- حواشي المختصر كتاب لليوسي على شرح السنوسي في المنطق لازال مخطوطا في عدة مكتبات منها الخزانة الوطنية تحت الأرقام التالية: ك1751- 451د - 2141 د.

6- هو ضرار بن عمرو صاحب فرقة الضرارية من المعتزلة، وافق الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وإكساب للعباد وإبطال القول بالتولد، ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، وأنها بعض المستطيع، ووافق النجار في دعواه أن بالجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة. الملل والنحل/1: 90-100.

–قال:– وحين روي ذلك عن أبي حنيفة أنكر أصحابه هذه الرواية أشد إنكار، وذلك أن المائية عبارة عن المجانسة، حيث يقال: ما هو أي: أي جنس هو من أجناس الأشياء، والله منزه عن الجنس، لأن كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الأنواع والأفراد، فالقول به تشبيه، وفسره بعضهم بأنه يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وبخبر، ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد، وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه. –قال:– وكان أصحابنا يعدلون عن لفظ المائية إلى لفظ الخاصية كما قال القاضي: إن خاصيته غير معلومة لنا الآن، وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه.

الثاني: احتج الفلاسفة على امتناع العلم بحقيقة الله تبارك وتعالى بوجهين: أحدهما أن العلم ارتسام صورة المعلوم في النفس، بأن تحصل في النفس ماهية ذلك المعلوم الكلية بعد حذف المشخصات، والله تبارك وتعالى يستحيل عليه هذا الارتسام، وإلا لزم أن تكون لله ماهية كلية معروضة للتشخص وهو محال. وأيضا لو كان يرتسم في النفوس لكان مطابقا لتلك الصور كلها وذلك ينافي التوحيد.

ورد بأنا نمنع أن العلم هو الارتسام، ولو سلمناه في الشاهد فلا نسلم أنه كذلك في حق الواجب تعالى، وأيضا ليس في تعدد الصور المأخوذة من الواجب ما يخل بالتوحيد، وإنما المنافي للتوحيد تعدد أفراد الواجب خارجا.

ثانيهما أن تصور الشيء إما بالضرورة وهو منتف في الواجب اتفاقا، وإما بالحد وهو إما مركب من جنس وفصل ولا يوجد في حق الباري لاستحالة المجانسة في حقه تعالى والتركيب، وإما بالرسم ولا يفيد الحقيقة»[1].

ورد بأنا نمنع انحصار طرق التصور فيما ذكر، بل <قد>[2] يحصل بالإلهام أو يخلق الله تعالى علما ضروريا بالمكتسبات، ولو سلم فالرسم وإن كان لا يستلزم إدراك الحقيقة لكنه قد يفضي إليها وهذا يكفي في الجواز».

---

[1]– كلام منقول بتصرف من شرح المقاصد/4: 215.

[2]– سقطت من نسخة "ب".

{الاعتراض على المعتزلة في قولهم إن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم}

قوله: "ثُمَّ الإِيجَاب لِلأَخَص فِي بَابِ / التَّمَاثُل مُمْتَنِع..."[1] الخ، يريد أن كون الاشتراك في الأخص موجبا للاشتراك في الأعم في باب التماثل، حيث يقال المثلان هما المشتركان في الأخص، واشتراكهما في الأخص موجب لاشتراكهما في الأعم، ممنوع إذ لو كان الاشتراك في الأخص علة للاشتراك في الأعم لزم من انتفائه انتفاء الاشتراك في الأعم، لوجوب اطراد العلة وانعكاسها والتالي باطل، فالمقدم مثله كما قرر المصنف.

والمجرور أعني «للأخص» متعلق بالاشتراك نعت للإيجاب، لأن تعريفه غير محض أو على ما جوزه بعضهم من تقدير الاستقرار بعد المعرف معرفا، ولا ينبغي أن يجعل حالا لضعف مجيئها من المبتدأ أو امتناعه، ويحتمل أنه متعلق بمقدر، أي ثم جعل الإيجاب للأخص ونحو هذا وفيه أيضا إعمال المصدر محذوفا. ثم لابد على كل حال من تقدير ثانيا كأنه يقول: ثم الإيجاب أو جعل الإيجاب للاشتراك في الأخص إذ الأخص بنفسه ليس هو الموجب بل الاشتراك فيه كما مر ففي العبارة إيجاز.

وقد استدل على الامتناع المذكور أيضا بأن الاشتراك أمر اعتباري لا يكون علة ولا معلولا وفي ذلك بحث، وبأن الاشتراك في الأعم واجب عند الاشتراك في الأخص، والواجب عندهم لا يعلل، وهذا أيضا قد لا يسلمونه إلا في الواجب المطلق.

فإن قيل: تعليل الاشتراك في الأعم مستلزم تعليل الأعم في ثبوته لكل من النوعين المشتركين، والذاتي لا يعلل بالضرورة فهذا كاف في إبطال ما ذكروه.

قلنا: لا يسلم استلزام تعليل الاشتراك لتعليل المشترك، لجواز أن ينتفي الاشتراك ويبقى الذاتي حصصا في الأنواع، وإن لم يكن أعم حينئذ في المعنى، على أن عدم معلولية الذاتي غير آمن من تطرق النزاع إليه، فقد ذكر ابن الحاجب في مختصره الأصلي الذاتي وقال: «إنه يعرف بأنه غير معلل». وقرره العضد فقال سعد الدين في حواشيه عليه: «إنه يشكل بما أطبق عليه المنطقيون

---

[1]- العمدة: 129.

من أن حمل الأجناس العالية على الأنواع إنما هو بواسطة المتوسطات، وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا[1] بأن الجسمية للإنسان معلل بالحيوانية..» انتهى.

لكن قد يقال ما ذكر عن المنطقيين راجع إلى معنى التلازم العقلي كما يقال: «إن الأوسط في البرهان علة لثبوت الأكبر للأصغر» أي يستلزمه في العقل ويكون / سببا في فهمه، ولقائل أن يقول 313 ما يذكره المعتزلة أيضا من التعليل، الظاهر أنهم لا يريدون <به>[2] أن العلة تفيد معلولها الثبوت، إذ لا يعرف من مذهبهم الإيجاب الذاتي لشيء، ولا يبقى بعد هذا إلا التلازم العقلي، فأي نزاع يصلح في هذا المقام، تأمل.

قوله: "هُمَا المُشْتَركَان فِي الأَخَص"[3] هذه العبارة لا مؤاخذة عليها، بل على قولهم «اشتراكهما في الأخص علة لاشتراكهما في الأعم».

قوله: "إِذْ لاَ يَلزَم مِنْ وُجودِ اللاَّزم وُجود المَلْزُوم"[4] أي اللازم غير المعلوم المساواة ولو كان معلوم المساواة للملزوم للزم من وجوده وجود الملزوم.

---

[1]- الرئيس أبو علي الحسن بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور (370/...هـ)، اشتغل بالعلوم وحصل الفنون، أتقن علم القرآن والأدب وحفظ أشياء من أصول الدين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة. صنف كتاب "الشفاء في الحكمة والنجاة"،و"القانون" وله رسائل بديعة. وفيات الأعيان/2: 158-161.

[2]- مقطت من نسخة "ب".

[3]- العمدة: 129.

[4]- نفسه: 130.

تنبيهات: {في مزيد بيان الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات زيادة على ما يقول به المتكلمون}

الأول: هذا آخر ما ذكر من الصفات الثبوتية وهي سبعة معاني وسبع معنوية، وقد تقدم النزاع في القدم والبقاء. والإدراكات الباقية والتكوين وأنها هل هي من المعاني أم لا؟

الثاني: ما تقدم من العدد أيضا مبني على وحدة العلم خلافا للصعلوكي[1] وعلى وحدة الكلام خلافا لعبد الله بن سعيد[2] على ما سيجيء، وعلى عدم زيادة الكرم والرضا والرحمة على صفة الإرادة خلافا له أيضا، وعلى عدم زيادة صفة توجب الاستغناء عن المكان خلافا للأستاذ[3]، وعلى عدم زيادة الصفات السمعية على ما سنبينه.

الثالث: اختلف في صفات أخرى تسمى السمعية وهي الاستواء والعين والوجه واليد وردت بها ظواهر النصوص، فاختلف العلماء فيها، فذهب الشيخ أبو الحسن إلى أنها أسماء لصفات يتصف بها الباري، والله تعالى أعلم بحقيقتها، وطريقه في إثباتها السمع ولذا تسمى عنده السمعية. وذهب إمام الحرمين إلى تأويلها بمعان تليق به تعالى. فيؤول مثلا الاستواء بالاستيلاء، والعين بالبصر والوجه بالوجود واليد بالقدرة.

وذهب السلف إلى تفويض أمرها إلى الله تبارك وتعالى، وهو تعالى منزه عن ظواهرها المستحيلة إجماعا. وقد اختصر المؤلف هذا المعنى في الوسطى بقوله: «وفي كون الإستواء واليد والعين والوجه أسماء الصفات غير الثابتة[4] أو مؤولة بالاستيلاء والقدرة والبصر والوجود، أو

---

1 - هو أبو سهل محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن هارون بن موسى بن عيسى بن إبراهيم بن بشر الحنفي العجلي المعروف بالصعلوكي (296/ 369هـ) الأصبهاني أصلا، الفقيه الشافعي المفسر المتكلم الأديب النحوي الشاعر المعروف. وفيات الأعيان/4: 203.

2 - عبد الله بن سعيد بن مهدي أبو منصور الخوافي الكاتب النحوي. من تصانيفه "خلق الإنسان" مرتب على الجيم، "رجم العفريت" في الرد على المصري. توفي سنة 480 هـ. هدية العارفين: 452.

3 - المقصود بالأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني.

4 - وردت في نسخة "أ": الثمانية.

يوقف عن تأويلها وتفوض معانيها إلى الله تعالى، بعد التنزيه عن ظواهرها المستحيلة إجماعا، ثلاثة [أقوال][1] الشيخ الأشعري وإمام الحرمين والسلف»[2] وسيأتي هذا / عند المصنف. 314

الرابع: الصفات تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يقال فيه: هي هو، وقسم لا يقال فيه[3]: هي هو ولا هي غيره، وقسم يقال فيه: هي غيره. فالأول النفسية، والثاني المعاني، والثالث السلبية. ومنهم من يمثل هذا القسم الثالث بصفات الأفعال وهو الظاهر والله أعلم.

الخامس: قسم بعضهم الصفات المثبتة في هذا الباب إلى ما هو جار على الذات، بحيث يحمل عليها كالحي والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك، وإلى ما ليس بجار ولا محمول على الذات، بل هو قائم قيام الاختصاص كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام وغير ذلك.

السادس: قسم بعضهم أيضا الصفات كلها إلى ثلاثة أقسام، قسم له وجود في الذهن وفي الخارج وهو المعاني، وقسم له وجود في الذهن دون الخارج وهو الأحوال، وقسم لا وجود له في الذهن ولا في الخارج وهو السلوب.

قلت: وفي هذا التقسيم عند نفاة الوجود الذهني شيء وكذا عند غيرهم في التحقيق.

{فصل في قدم صفات الله تعالى وأنها غير حادثة}

قوله: "فِي إِثْبَاتِ أَحْكَامٍ وَاجِبَةٍ لَهَا"[4] أي ما هو من جنس ما يحكم به ولا يريد الأحكام السابقة المعلومة للمعاني.

1- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

2- نص منقول من شرح الوسطى: 182.

3- وردت في نسخة "أ": فيها حملا على الصفات.

4- العمدة: 130. جاء في هذه الفقرة وما بعدها قول السنوسي: «لما فرغ من إقامة البرهان على ثبوت الصفات شرع في إثبات أحكام واجبة لها، ضمن ذلك، القدم ودليل وجوبه لكل ما يتصف به تعالى: أنه لو كان شيء من صفاته جل وعلا حادثا للزم حدوثه، والتالي باطل كما عرفت في وجوب قدمه تعالى، فالمقدم مثله، وبيان الملازمة ما أشرنا إليه في أصل العقيدة من أنه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا للزم أن لا يعرى عنه أو عن ضده الحادث...».

قوله: "لَلَزِم حُدوثهُ..."[1] الخ، هذا التركيب مخالف للمذكور في المتن، فأما أن يكون برهن في المتن على بيان الملازمة في شرطية الدليل المذكور هنا ويدل له قوله هنا «وبيان الملازمة ما أشرنا إليه في أصل العقيدة...» الخ، وأما أن يكون أراد الاستدلال على قدم الصفات بدليلين مستقلين: أحدهما: أنه لو كان منها شيء حادثا لما عرى عنه الباري ولو لم يعر عنه الباري لم يسبقه ولو لم يسبق الحوادث لكان حادثا مثلها، وهو المذكور في المتن وقد قرره بعد هذا. الثاني: أنه لو كان شيء في صفاته تعالى حادثا لكان حادثا، وحذف الوسائط المذكورة في الأول وهذا هو المذكور هنا في الشرح. وقد تضمن الأول أيضا بيان الملازمة في الثاني، ويمكن أن يكون أراد هذا المعنى أيضا بقوله «ما أشرنا إليه في المتن» يعني أن المذكور في المتن وإن كان دليلا مستقلا لكن فيه الإشارة إلى بيان الثاني. وإما أن يكون أراد أن الدليل أولا وآخرا واحد، ولكن حذف الاستثنائية في المتن وأقام بيان الملازمة مقامها وفي الشرح ركبه على أصله وهذا كله واضح.

قوله: "لَوْ كَانَ قَديماً لَمَا طَرأ / عَدمهُ"[2] أي على الذات العلية، وهذا بعد بيان أن صفاته تعالى لا تقوم إلا بذاته، وإبطال ما تزعمه المعتزلة من أن له إرادة حادثة غير قائمة بذاته كما مر ذلك.

قوله: "إذْ وَجه الدّلالَة وَاحِد..."[3] الخ، وجه الدلالة هو التلازم، بمعنى أن ملازم الحادث لا يكون إلا حادثا مطلقا، فكما أن الأجرام دل على حدوثها ملازمتها للأعراض كذا لو كان الباري علت كلمته ملازما للحوادث، لوجب حدوثه لكن الحدوث على الله تعالى محال فملازمته للحوادث يكون محالا، فكون شيء من صفاته حادثا محال فوجب قدم جميع صفاته تعالى وهو المطلوب.

1- العمدة: 131.

2- نفسه: 131.

3- نفسه: 131.

{اعتراض آخر على الملازمة في قولنا لو كان شيء في صفاته تعالى حادثا للزم حدوثه}

قوله: "**غَيْر مُعَلَّل بِمَعنَى...**"[1] الخ، أي يجب لها ذلك حال كونه غير معلل بمعنى فلفظ "غير" بالنصب حالا من ذلك القبول لا من الذات، وهذا كما تقدم أن الحال النفسية هي الواجبة للذات من غير أن تكون معللة بمعنى قائم بالذات احترازا من الحال المعنوية، وهذا كله ظاهر إن سلم أن القبول أمر ثابت ليكون[2] معللا.

قوله: "**تَوقُّف إيجَاده الاخْتِيَاري**"[3] أي توقف كونه مختارا في الإيجاد على اتصافه بهذه الصفات، إذ لو لم يتصف بها لكان إيجاده بالذات لا بالصفات كما تقول الفلاسفة وقد تبين بطلانه.

فإن قيل: وأي دليل على كونه تعالى مختارا حتى تثبت له هذه الصفات فإنه من حملها يحتاج إلى دليل.

قلنا: ما مر من التخصيص وأنه لو لم يكن مختارا لما خصص مثلا عن مثل، وللزم استمرار قدم العالم أو عدمه وذلك باطل.

قوله: "**وَالَّذِي يُوجِب اسْتِحالَة العُرو الثَّاني لاَ الأَوَّل**"[4] أي الذي يوجب الاستحالة هو الثاني أي الوجوب المطلق بحسب الذات المعبر عنه بالضرورة المطلقة لا الأول، وهو الوجوب الوقتي، إذ لا يلزم من وجوبه في وقت أن يكون واجبا بحسب الذات حتى يثبت دائما، وذلك لما علم من أن الوقتية المطلقة، وهي التي يجب محمولها لموضوعها في وقت معين من غير تقييد بعدم الدوام عند مفارقة الوقت أعم من الضرورية المطلقة، وهي التي يجب محمولها لموضوعها ما دامت ذاته، إذ كل واجب بحسب الذات واجب بحسب الوقت، وليس كل واجب بحسب الوقت واجبا بحسب الذات فيصدقان في نحو كل إنسان حيوان، وتنفرد الوقتية في نحو

---

[1]- العمدة: 132.

[2]- وردت في نسخة "ب": فيكون.

[3]- العمدة: 134.

[4]- نفسه: 134.

كل قمر فهو بالضرورة نير وقت التربيع بناء على عدم كون مرور الوقت بالموضوع ضروريا / ولا تصدق الضرورية المطلقة <هنا>[1] أصلا.

وإذا علمت أن الوجوب الوقتي أعم من الوجوب الذاتي، وأن الأول لا يستلزم الثاني لعدم استلزام الأعم للأخص، فلاشك أن الأفعال إنما دلت على وجوب الصفات وجوبا وقتيا وهو الوجوب وقت الإيجاد، ولا يلزم من ذلك الوجوب الذاتي، أي وجوب الصفات للباري مطلقا الذي هو المطلوب لما علمت من عدم استلزام الوجوب الوقتي للوجوب المطلق، فتبين أن الدليل الذي هو الإيجاد إنما أنتج الوجوب الوقتي للصفات، وهو أعم من المطلوب الذي هو الوجوب الذاتي، ولا يلزم من وجود هذا الأعم الذي أنتجه الدليل وجود ذلك المطلوب الأخص، فالدليل حينئذ لم ينتج المطلوب وهذا معنى كون "ملزوم الأعم لا يكون ملزوما للأخص"،كما نقول إن الفرسية ملزومة للحيوانية فلا يلزم أن تكون الفرسية ملزومة للإنسانية التي هي أخص من الحيوانية، فالفرسية تكون دليلا على الحيوانية ولا تكون دليلا على الإنسانية التي هي أخص. وهكذا إيجاد الأفعال.

وهذا الدليل الذي ذكره المصنف هو ملزوم لوجوب الصفات في الوقت، فلا يلزم أن يكون ملزوما لوجوبها بحسب الذات، فيكون الإيجاد المذكور دليلا على الوجوب الوقتي للصفات، ولا يكون دليلا على وحوبها بالذات وهذا غاية البيان.

قوله: "مِنْ حَيْثُ إِنَّ كُلَّ جَائِز ..."[2] الخ، لما تضمن الاعتراض المذكور أن ما ذكر من الدور هو الدليل على قدم هذه الصفات، ومطلوبكم دلالة الفعل على قدمها ولم يدل عليه، إذ غاية ما دل عيه الفعل وجود الصفات، أما قدمها وحدوثها فأمر آخر لا إشعار لوجود الفعل به. أجاب بأنا لا نسلم أن وجود الفعل لا يستلزم إلا مجرد وجود الصفات بأن نقول إنه يدل عليها وعلى وجوبها فهو دليل على صفات واجبة لا على مطلق الصفات.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 135.

وبيانه أنا إذا تعلقنا أنه لا وجود للفعل إلا بعد اتصاف فاعله بصفات الإيجاد وأن كل حادث متوقف في وجوده على هذه الصفات. فمتى رأينا حادثا علمنا أنه لو لم يتصف موجبه بصفات واجبة لما وجد هذا الفعل الحادث ضرورة أنها لو قدر حدوثها لتوقف وجودها على صفات أخرى وهلم جرا، والتسلسل باطل، فيكون وجود هذا الفعل متوقفا على [وجود][1] حوادث لا أول لها وهي محال، / فوجوده المتوقف على المحال، بل وجود سائر الممكنات محال، لكن عدم وجود هذا الفعل باطل بالمشاهدة فيكون حدوث الصفات باطلا فتعين أن هنالك صفات واجبة، وهو المطلوب، فقد صار وجود الفعل دليلا على وجوب هذه الصفات. ثم هذا الوجوب لا يختص بوقت الإيجاد إذ المختص حدوثه وقد أبطلناه، فتعين أن يكون وجوبا مطلقا، هذا ما أشار إليه المصنف. 317

فإن قلت: لا غنى عن ملاحظة الدور والتسلسل فهو الدليل.

قلنا: هو إن لوحظ هنا وسط لا دليل مستقل، فهناك نظران، أحدهما: أنه لو كانت الصفات حادثة لزم الدور والتسلسل، لكن الدور والتسلسل محال في نفسه. الثاني: أنه لو كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل، ولو لزم الدور أو التسلسل لو يوجد شيء من الحوادث، لكن عدم وجدان الحوادث باطل بالمشاهدة. وهذا الثاني هو ما أراده المصنف، وقد علمت أن الدور وسط فيه ولا محدور تأمل.

{وجه استحالة التغير على الذات العلية وعلى صفاتها}

قوله: "بِالعِلْمِ الحَاصِلِ عَنِ النَّظَرِ..."[2] الخ، هذا هو النظري، فالكسبي والنظري على هذا مترادفان.

قوله: "وَهذَا الثَّانِي هُو مَعنَاه الأَصْلِي"[3] أي لأن الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور وهذا التعريف مخالف للتعريف الأول، أما عند المشترط تقدم النظر على العلم مثلا فلأن التعريف الأول يصدق على النظري، سواء قلنا إن العلم الحاصل عقب النظر كسبي أم لا، بخلاف

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 136.

[3]- نفسه: 136.

الثاني. وأما عند من لا يشترط فلأن العلم يحصل عن النظر من غير تعلق القدرة الحادثة عند من لا يجعله كسبيا، ويحصل مع تعلقها عند من يجعله كسبيا، وقد تتعلق به القدرة الحادثة من غير تقدم نظر أصلا جوازا عقليا عند هؤلاء. وعلى كل حال، فالثاني شامل للعلوم الحاصلة عن الحواس حيث تحصل بالاكتساب كصرف التوجه وتقليب الحدقة.

وكلا المعنيين مستحيل في علمه تعالى، أما الأول فالاستلزامه التجرد والحدوث وذلك محال على علمه تعالى الواجب القدم. وأما الثاني فكذلك أيضا ويزيد بأن قدرة الباري تعالى قديمة تتعلق اختراعا لا اكتسابا، وأيضا لا تتعلق بعلمه تعالى لاختصاص تعلقها بالممكن وامتناع تعلقها بالواجب والمستحيل وعلمه تعالى واجب.

وهذا كله ظاهر / وبه سلم أن لا جهة لتفسير المصنف الكسبي في المتن لأنه على أي تفسير فسر يستحيل في علمه تعالى بخلاف الضروري المذكور عقبه، فإن له معنى يصح في حقه تعالى، وإن امتنع إطلاقه كما يأتي بيانه، فاحتيج إلى بيان المعنى المستحيل منه، ثم حيث فسر الكسبي فلم يقتصر على أحد معنييه مع أن ذلك يوهم صحة المعنى الآخر كما في الضروري وكأنه اقتصر على التفسير المشهور في الاصطلاح والأولى ما ذكرنا.

قوله: "**فَيجُوز فِي العَقْل إِحْداث علم ...**"[1] الخ، هذا مفرع على القول الثاني وهو إنه إنما يشترط عادة لا عقلا.

إن قيل: ظاهر هذا الكلام أن لابد للعلم من مقارنة القدرة الحادثة، وهو باطل لأنهم إنما ينازعون في العلم الحاصل عقب النظر هل تعلقت به القدرة الحادثة أم لا، وإذا لم يكن النظر جاز أن يخلقه الله تعالى ويسلب العبد القدرة عليه ضرورة.

قلنا: هذا صحيح لكنه خارج عن النزاع لأن الكلام مفروض في العلم الذي تعلقت به القدرة الحادثة وهو الكسبي وكلما انتفت انتفى هذا الكسبي ويصبح حصول العلم بدونها، لكن لا يكون كسبيا بل ضروريا وهذا واضح.

---

[1]- العمدة: 136.

{تقرير اليوسي للمقدمات التي تضمنها كلام السنوسي}

قوله: "لأَنَّ قَبولَ الجَوْهر لِلعلْم وَالقُدرَة عَليْه نَفْسِي لَهُ..."[1] الخ، تضمن كلام المصنف أربع مقدمات، إحداها: أن النظر ليس شرطا في قبول الجوهر للعلم. الثانية: أنه ليس شرطا في قبوله للقدرة عليه. الثالثة: أنه ليس شرطا في حصول العلم. الرابعة: أنه ليس شرطا في حصول القدرة. وحاصلها أن النظر لا يكون شرطا في قبول المحل للعلم أو القدرة، ولا شرطا في حصول واحد منها.

أما الأول: فلأن القبول نفسي، والنفسي لا يتوقف على شرط لما مر غير مرة، وإليه أشار بقوله: «لأن قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي».

وأما الثاني: فاستدل على القسم الأول منه وهو أن النظر لا يكون شرطا في حصول القدرة، بأن النظر مناف للعلم لا يجامعه كما مر صدر الكتاب في ذكر أضداد العلم، والقدرة تجامعه، فإذا كانت القدرة تقارن العلم والنظر لا يجامع العلم تبين أن القدرة لا تجامع النظر، وإذا لم تجامعه امتنع أن يكون شرطا لها، لأن الشرط يجامع المشروط، والنظر لا يجامع القدرة بل لا يكون إلا حالة عدمها ولا يجوز أن يكون النظر الذي لا يكون إلا حال عدم القدرة شرطا في القدرة.

319 وهذا معنى قول المصنف، "ولا يصح / أن يكون شرط الشيء ما لا يوجد إلا حال عدمه" وإنما لم يصح لأن عدم الشرط يقتضي عدم المشروط قطعا، فكلما وجد الشيء حالة عدم الشيء امتنع أن يكون ذلك المعدوم شرطا لهذا الوجود، إذ لو كان شرطا لانعدم بانعدامه.

فإن قيل: كيف يصح هذا الاستدلال مع صحة أن نقول مثلا: حلول الجزم في حيز ما مشروط بخلو ذلك الحيز بالضرورة ينتفي هذا الخلو عند وجود هذا الجرم المشروط، فقد وجد المشروط عند انعدام شرطه وهذا[2] مثله.

---

[1]- العمدة: 136.

[2]- وردت في نسخة"ب": وهذه.

قلنا: الخلو المجعول شرطا لا يراد به الخلو عن هذا الجرم الحال ولا الخلو عن كل جرم، إذ لو أريد ذلك لكان المعنى أن حصول الجرم في حيز مشروط بأن لا يحصل فيه، أو بأن لا يحصل فيه هو ولا غيره، وهو تهافت. وإنما يراد به الخلو عن غيره، وهو باق حالة حصول هذا الجرم وهذا واضح.

نعم، ما ذكره المصنف إنما يتم إن أريد أن حصول النظر شرط في القدرة بحيث يجتمعان، لكن يقول الخصم: إن تقدم النظر هو الشرط، كيف وبهذا عبر المصنف. وإذا كان تقدم النظر هو الشرط لا النظر نفسه فلا تقتضي المنافاة بين النظر والعلم المنافاة بين تقدم النظر وبين العلم فافهم.

واستدل على القسم الثاني منه وهو أن النظر ليس شرطا في حصول العلم بالاتفاق على أن النظري يجوز أن يقع ضروريا وإليه أشار بقوله: «وأما اشتراط النظر في العلم..» الخ، ويستدل على هذا القسم أيضا بما ذكر في الذي قلبه من أن النظر لا يكون شرطا في القدرة لاستلزام انتفاء القدرة انتفاء العلم المقارن لها، على أن في هذا دورا، والحق أنه يستدل على أن النظر لا يكون شرطا في حصول العلم بما مر من أن النظر لا يجامع العلم، والشرط يجامع المشروط وفيه ما مر من البحث، وبالاتفاق المذكور على أن ما ذكره من الاتفاق هو طريقة للآمدي وغيره حكاها في شرح المقاصد، وحكى خلاف ذلك عن الإمام.

قلت: ولك أن تقول في كل من الاستدلالات مناقشة:

أما أولا: فلأن الجوهر بعد أن يكون قابلا لمطلق العلم بنفسه فلا نسلم أنه قابل لكل نوع من أنواعه على الخصوص كذلك، ولم لا يقال: إن قبول العلم الكسبي نفسي للجوهر الناظر لا لكل جوهر.

وأما ثانيا: فلأن النظر لا نقول إنه هو الشرط، بل تقدمه والتقدم لم ينعدم / حين وجود العلم، وقد مر التنبيه عليه.

وأما ثالثا: فلأن الاتفاق المذكور بعد أن يصح ويلتزم يقال: إنما هو في جعل النظر ضروريا ولا نزاع فيه، وإنما الكلام في أن يحصل العلم النظري من حيث هو نظري بلا تقدم نظر، وهذا محال. وهذه المناقشات وإن أمكن اندفاعها لكن لا حرج عليك في أن تختار أي المذهبين شئت، ولا يضر ذلك في العقيدة شيئا.

قوله: "وَاتِّصَافُ الذَّاتِ العَلِيَّة"[1] هو معطوف على قوله «يسبق الجهل».

قوله: "عَنْ وُقُوعِ أَمارَتِه"[2] أي أمارة الجزاء.

وقوله: "مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍ"[3] تفسير للأمارة.

---

[1]– العمدة: 136. جاء في هذه الفقرة وما بعدها من كلام السنوسي ما نصه: «وإذا عرفت استحالة الكسب على علمه تعالى لإيذانه بسبق الجهل، واتصاف الذات العلية بوصف حادث، عرفت أنما وقع في الكتاب والسنة موهما ظاهره حدوث العلم وكسبه يجب القطع بأن ظاهره غير مراد، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَاذِبِينَ﴾، فليس المراد أنه تجدد له تعالى بالفتنة علم بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعلا أزلي محيط بكل معلوم، وعلى وفق علمه القديم وإرادته النافذة تجري أحكام الكائنات كلها ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ وتأويل الآية أن المراد الإخبار بأنه تعالى يجازي المكلفين بما علمه منهم أزلا من خير وشر فأطلق العلم على الجزاء المتأخر عن وقوع أمارته من خير أو شر، لأن وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز، وتسمية الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلق بالمتعلق وهو مجاز شائع في اللسان.

والفتنة قال الزمخشري: «هي الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الأوطان ومجاهدة الأعداء وسائر الطاعات الشاقة وهجر الشهوات والملاذ وبالفقر والقحط وأنواع المصائب في الأنفس والأموال ومصابرة الكفار على أذاهم وكيدهم وضررهم، والمعنى أحسب الذين أجروا كلمة الشهادتين على ألسنتهم وأظهروا القول بالإيمان أنهم يتركون كذلك غير ممتحنين، بل يمتحنهم الله بضروب المحن حتى يبلو صبرهم وثبات أقدامهم وصحة عقائدهم وخلوص نيتهم ليتميز المخلص من غير المخلص والراسخ في الدين من المضطرب على بابهما، أي من صدق فعله قوله ومن كذبه» انتهى».

[2]– نفسه: 137.

[3]– نفسه: 137.

قوله: "تَسْمِيَة المُتَعَلَّق بِاسْمِ المُتَعلِّق"[1] الأول بفتح اللام والثاني بكسرها، فالمتعلق بالفتح هو الجزاء أطلق عليه المتعلق بالكسر وهو العلم، لأن العلم يتعلق بالجزاء فإن الجزاء معلوم كغيره من سائر المعلومات وإطلاق المتعلق على المتعلق مجاز مرسل شائع في اللسان كإطلاق الضرب على المضروب والشعر على المشعور والعدل على العادل.

{بحث اليوسي في إطلاق المتعلق على المتعلق}

وهاهنا بحث، وهو أن إطلاق المتعلق فيما ذكر إنما هو على مفهوم المتعلق بالفتح لا على مصدوقه، مثلا يطلق الضرب ويراد المضروب، من حيث هذا المفهوم لا مصدوقه بأن يطلق الضرب ويراد زيد لكونه مضروبا. فكيف يقال إن إطلاق العلم على الجزاء لكونه معلوما من إطلاق المتعلق على المتعلق؟ وجوابه: أنه متى أطلق على المفهوم لزم أن يطلق على المصدوق ضرورة استلزام الثاني للأول وعدم تحقق الأول بدون الثاني وهو ظاهر.

فإن قيل: مسلم أن إطلاق العلم هنا على المعلوم من حيث مصدوقه لكن أي معين لمصدوق خاص كالجزاء مثلا. قلنا: القرائن وسياق الكلام.

قوله: "وَمُجاهَدَة الأَعْدَاء..."[2] الخ، هو عطف خاص على عام لأن مفارقة الأوطان قد تكون له أو للحج أو طلب العلم أو الهجرة مثلا.

قوله: "وَبِالفَقْر وَالقَحْط"[3] هو عطف على شدائد التكليف وإعادة الحرف لئلا يتوهم عطفه على مفارقة الأوطان حتى يدخل في "شدائد التكليف" ويفسد المعنى.

قوله: "وَمُصابَرَة الكُفَّار"[4] أي بحسب العادة والجبلة وأما بحسب الشرع فهو الجهاد السابق وإن كان قد يدعي أن المصابرة أخص.

1- العمدة: 137.
2- نفسه: 137.
3- نفسه: 137.
4- نفسه: 137.

قوله: "وَالمَعْنى أَحَسِبَ الَّذينَ..."[1] الخ، هذا تفسير لقوله تعالى: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا﴾[2] إلى آخر ما مر. قال الواحدي: «هذه الآيات نزلت في الذين جزعوا / من أصحاب النبي ﷺ من أذى المشركين، والمعنى أحسبوا أن يقنع منهم بأن يقولوا: إنا مؤمنون فقط، ولا يمتحنون بما يسبر به حقيقة إيمانهم. 321

-ثم قال:- ومعنى العلم هنا العلم به موجودا كائنا» انتهى. وهو خلاف ما تأول به المصنف العلم أولا. وقال أبو الفضل الغزنوي في تفسيره: «﴿فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾[3] أي ليميزن وليظهرن».

قوله: "مِنْ صِدْقِ فِعلِهِ قَوْلَه..."[4] الخ، تصديق الفعل للقول هو أن يجعله صادقا من قولك صدقت فلانا إذا نسبته إلى الصدق، وإسناد التصديق إلى الفعل على هذا مجاز بمعنى أن من فعل ذلك الفعل يصدق في قوله بسبب الفعل فوقع الإسناد إلى السبب، أو تصديق الفعل للقول دلالته على أن القول صادق وهو قريب من الأول.

فإن قيل: صدق القول هو طباقه للواقع وبالضرورة لا تدل الأفعال على ذلك لصحة صدورها عن المنافق.

قلنا: الدلالة ظنية تحصل بظهور الأفعال وقد تحفها إمارات أخرى من تكرار الأفعال وقرائن الأحوال، حتى تصير دلالتها قطعية أو قريبة منها ولا سيما عند من يجعل الأعمال داخلة في مسمى الإيمان وهذا كله فيما بين البشر، وأما الله تعالى فعالم الخفيات، ويحتمل أن يكون تصديق الفعل للقول هو موافقته له وهو بعيد عن اللفظ. وذكر المهدوي في تفسيره وجهين: أحدهما أن المراد فليعلمن الله الذين صدقوا في قولهم إنا مؤمنون، وليعلمن الكاذبين في ذلك، الثاني أن المراد فليعلمن الله الذين صدقوا في الحرب من الذين انهزموا.

---

[1]- العمدة: 137.

[2]- العنكبوت: 2 ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾.

[3]- العنكبوت: 3 ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾.

[4]- العمدة: 137.

{المعاني التي يطلق عليها العلم الضروري}

قوله: "وَنَقِيضُه المُكْتَسَب وَهُو المَقْدُور بِهَا..."[1] الخ، قال السعد على قول النسفية: «وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والإصغاء وتقليب[2] الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي أعم من الاستدلالي لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فقط، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار.

—قال:- وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل. —قال:- فمن هاهنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال»[3] انتهى.

قوله: / "الثَّالِثُ مَا عُلِم مِنْ غَيْر تَقَدّم نَظَر"[4] يحتمل أن يكون هذا أعم من الذي قبله لتناوله لما أدرك بديهة من غير تقدم نظر ولا مقارنة دليل، ولما أدرك بديهة مع مقارنة دليل لا يغيب عن الخاطر بعد تصور الطرفين كقضايا قياساتها معها، فإنه يصدق عليه أنه لم يتقدمه نظر ولا يصدق عليه أنه علم بغير دليل، لأن معه دليلا وبهذا يحصل الفرق بينهما ولا يخفى أن هذا إنما يتجه إن جعلت الباء الداخلة على غير راجعة إلى معنى المصاحبة وأما إن أريد الاستعانة فلا.

ويحتمل أن تكون أعمية الثاني من جهة شموله لما علم بدليل ضرورة كما مر من أن الدليل قد يدل ضرورة كالإتقان الدال على الصانع ضرورة، وهذا قريب من الأول بل هو منه عند التحقيق وأيضا إنما يصح إن جرى في العرف كون النظر مغايرا للدليل بحيث يتناول النظر القياس

1- العمدة: 137.

2- وردت في نسخة "ب": تقلب.

3- نقل المؤلف هذه العبارة من كتاب النسفية بقليل من التصرف: 235-236.

4- العمدة: 137.

المركب، وما كان مجرد فكر ويتناول الدليل ما يدل نظرا وما يدل ضرورة وإلا ففي عرف النطق لا فرق بينهما.

{امتناع إطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى لأنه لا يقترن بضرر ولا حاجة}

قوله: "لأَنَّه لاَ يَقْتَرِنُ بِضَرر[1] وَلاَ حَاجَة"[2] يعني وهو مرادف للضروري فيما سوى هذه المعاني ولا مشاحة في الاصطلاح.

قوله: "بَدَه النَّفْس الأمر..."[3] الخ، القاموس بدهه أمر كسمعه فجأه، والبده والبداهة ويضمان، والبديهة أول كل شيء وما يفجأ منه.

قوله: "مِنْ غَيْر سَابِقَة شُعور بِمُقَدِّمات..."[4] الخ، بمقدمات متعلق بشعور أي من غير أن يكون له سبق شعور بالمقدمات.

{الاستحالة على قدرته تعالى الحاجة إلى آلة أو معاونة}

قوله: "مِنْ وُجوبِ الحُدوثِ لِكُل مَا سِوى الله تَعالَى..."[5] الخ، إن قيل: الآلة تجعل غير جرم ولا عرض ولا دليل إلا على حدوثها.

قلنا: حينئذ يدل على حدوثها السمع لعدم توقف صدق الرسول عليها، كما مر في <حكم>[6] الزائد على الجوهر والعرض.

قوله: "وَأَيضاً لَو تَوقَّف تَعلُّق قُدْرتِه..."[7] الخ، هذا الدليل أيضا مبني على حدوث الآلة كالذي قبله ولا يجاب هنا بقدم الآلة كما مر.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": بنظر.

[2]- العمدة: 137. قال السنوسي في هذه الفقرة: «وكذا يمتنع إطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى، وهو كالضروري إلا أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة وإنما استحال إطلاقه على علمه جل وعلا لأنه يشعر بالحدوث أن يقال: بده النفس الأمر إذا أتاها بغتة بغير سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن وجوده».

[3]- نفسه: 137.

[4]- نفسه: 137.

[5]- نفسه: 138.

[6]- سقطت من نسخة "ب".

[7]- العمدة: 138.

قوله: "بِالنِّسبَة إِلَى التَّأثِير"[1] أي وأما بالنسبة إلى شيء آخر فقد تكون للمقارنة فائدة كما جعل الله تعالى عند مقارنة القدرة الحادثة لفعل الحيوان سهولة يجدها الحيوان تفضلا منه تعالى وامتنانا وجعل على ذلك أيضا الثواب والعقاب شرعا.

قوله: "بِواسِطَة أَوْ عِلاَج..."[2] الخ، من كلام ذي النون[3] رحمه الله تعالى: «حقيقة التوحيد أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا علاج وصنعه الأشياء بلا مزاج وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وما تصور في وهمك فالله بخلافه».

قال بعض العارفين: «ومعنى قوله / «وعلة كل شيء صنعه» أنه ما ظهر حادث إلا والله صانعه ولا علة للعلة أي لم يحمله على الفعل غرض ولا دعاه إلى الإيجاد محرك فهو سبحانه لا يشبه أحدا ولا يشبهه أحد ولا يوجد من دونه ملتحدا» انتهى.

وقال صاحب قطب العارفين[4] في فصل المثال: «قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[5] وكيف يتعلق المثال بمن ذاته ليس مركبة ولا مصورة ولا مؤلفة ولا مجتمعة ولا مفترقة، لا تتصف ذاته بحمرة ولا صفرة ولا بياض ولا بلون من الألوان، ولم توجد ذاته من شيء كانت بدأتها، سميع بلا أذن بصير بلا مقلة، صانع بلا معالجة يد ذو وجه بلا صورة، حي

---

[1]- العمدة: 138.

[2]- نفسه: 139.

[3]- هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم المصري (.../245هـ) المعروف بذي النون، أحد الزهاد العباد المشهورين من أهل مصر نوبي، كانت له فصاحة وحكمة وشعر، وهو أول من تكلم بمصر في "ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية" فانكر عليه ابن عبد الحكم، واتهمه المتوكل العباسي بالزندقة فاستحضره إليه وسمع كلامه ثم أطلقه فعاد إلى مصر وتوفي فيها. الأعلام/2: 315-316. شجرة النور الزكية: 59.

[4]- ضنت المصادر الخاصة بالتراجم على مؤلف كتاب قطب العارفين ولم تخصه بترجمة وافية إلا ما كان من بعض النتف وردت عند القادري في نشر المثاني/1: 373-374 وغيره. وعلى هذا الكتاب وكتاب المحاضرات لليوسي وغيرهما اعتمد الأستاذ الدياجي في صياغة ترجمة للمؤلف في مقدمة تحقيقه لكتاب قطب العارفين. والمقصود به أبو القاسم عبد الرحمن بن يوسف اللجائي.

[5]- الشورى: 11 ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾.

بلا نفس متردد متكلم بلا كلام متعدد، فاليدان راجعان إلى القدرة وكلتا يديه يمين، والسمع راجع إلى درك المسموعات، والبصر راجع إلى إدراك المنظورات، والوجه راجع إلى الوجود لا للسمة المحدثات.

لا يختص بعض ذاته بالوجود دون بعض وكذلك اليدان والسمع والبصر تعالى الله أن يتبعض أو يجوز عليه كل، فإنه لا يتبعض إلا من يجتزئ ولا يليق الكل إلا بمن له حد، لا يعقل من ذاته إلا بالوجود فقط، لأن صفاته يتعذر على العقول معرفتها وكيف توصف صفات تنزهت عن الأمد والبداية، وتعالت عن الحد والنهاية، تعالى الله أن يحيط علم بذاته أو تدرك العقول شيئا من صفاته تنزه عن زي الذكور والإناث له الخلق والأمر ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[1]» انتهى.

{قصيدة للإمام المقدسي تضمنت طريق السلف بتفويض العلم إلى الله تعالى في كل ما يشكل ظاهره أو يعجز العقل عن بلوغه}

ويقرب مما مر من كلام الشريف وغيره من المحققين من أن ما يرجع إلى تعلقات الصفات ونحوه يجعل من مواقف العقول، وقد قدمنا أن مبلغ العلم في الذات والصفات إنما هو التنزيه بتبيان ما يستحيل، وأما الكنه فمحجوب وبهذا كان طريق السلف أفضل وهو تفويض العلم إلى الله تبارك وتعالى في كل ما يشكل ظاهره أو يعجز العقل عن بلوغه، بعد اعتقاد غاية التعظيم والتنزيه عما يستحيل، فغاية الأمر أن يعلم أن الله متصف بجميع الكمالات خلافا للمعطلين، وأنه منزه عن أن يشبه شيئا من الكائنات خلافا للمشبهين، وما أحسن قصيدة في هذا المعنى أنشدها الإمام المقدسي في مفاتيح الكنوز ورأيت أن أثبتها وإن كان فيها طول وهي هذه:

يا أيها المدعـــي لله عرفـــانـــــا ❖ وقد تفوه بالتوحيد إعلانــــا

---

[1] - تضمين للآية: 54 من سورة الأعراف ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، والآية 64 من سورة غافر: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاء بِنَاء وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

ويطلب الحق بالعقل الضعيف / وبا ❖ لقياس والرأي تحقيقا وتبيانا

ظننت جهلا بأن الله تدركه ❖ ثواقب الفكر أو تدريه إيقانا

أو العقول أحاطته بديهتها ❖ أو هل أقامت به لولاه برهانا

أو العلوم وما سطرت في كتب ❖ هل هي إلا عن التحقيق عميانا

الله أعظم قدرا أن يحيط به ❖ علم وعقل ورأي جل سلطانا

أردى بك العقل إن عطلته عدما ❖ وخانك العقل إن صورت جثمانا

إياك ويحك والتعطيل في صفة ❖ واحذر تكن عابدا بالوصف أوثانا

وإن سمعت أحاديث الصفات فقل ❖ آمنت بالله تصديقا وإيمانا

ورد علم خباياها لعالمه ❖ فإن تأولت قد أولت بهتانا

إن قيل كيف استوى قل كيف شاء ولا ❖ تصغ إلى الكيف تضع ثم ندمانا

أو قيل أين فقل حيث اتجهت تجد ❖ مولاك ما غاب طرفا لا ولا بانا

هو الذي فوق كل الفوق رتبته ❖ وحيث كنت وجدت الله ديانا

من ظن جهلا بأن العرش يحمله ❖ قد افترى واجترى ظلما وعدوانا

العرش والفرش والكرسي صنعته ❖ وقد برهن[1] إحكاما وإتقانا

محجبات بلا علم ولا خبر ❖ قد خبر الكل فقدانا ووجدانا

العرش يطلب من قد عز مطلبه ❖ ولم يزل في طلاب الله ولهانا

الخلق في العلم تاهوا والهين به ❖ والعلم في الاسم لا ينفك حيرانا

1- وردت في نسخة "ب": بداهن.

والاسم دل بسر في غوامضه ❖ على المسمى فصار الاسم عنوانا

وعز ذاك المسمى ليس يدركه ❖ الخلق ولو جاء شيبا وشبانا

سارت إليه قلوب العارفين على ❖ نجائب الفكر وجلانا وركبانا

وفارقوا الأهل والأوطان واغتربوا ❖ وصابروا الليل أحيانا وأزمانا

حتى انتهوا منتهى علم ومعرفة ❖ وكوشفوا ببديع السر إعلانا

هناك طابوا وغابوا عن صفاتهم ❖ واللهب الشوق في الأحشاء نيرانا

وعرفوا بجميل الوصف واعترفوا ❖ وصيروا القلب للعرفان ميدانا

يرون في الناس سكرى من معارفهم ❖ كذاك من عرفوه راح سكرانا

هبت عليهم وقد ناجاهم سحرا ❖ نسيمة عبقت روحا وريحانا

فأسكنت في قلوب القوم معرفة ❖ وحركت منهم وجدا وأشجانا

إذا بدا وتجلى في حضيرته ❖ ساق المدام وأهدى الكأس ملآنا

ناداهم سكرا من قبل ما شربوا ❖ وظل شاربهم في الشرب طفحانا

لما تغناهم حاديهم انخلعوا ❖ عما بأيديهم سكرا وشكرانا

وأسلموا الدين والدنيا لطالبها ❖ وطهروا القلب للمحبوب أوطانا

هذا اعتقادي فإن قصرت في عملي ❖ فأسال الله توفيقا وغفرانا

قال رحمه الله تعالى: «ثم اعلم أنه لا يوصل إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته لأن كل إشارة يشير بها الخلق إلى الحق مردودة لأنها من جنسهم مخلوقة مثلهم، حتى يشيروا بالحق 325 / إلى الحق ولا سبيل لهم إلى ذلك». انتهى الغرض منه.

وقد علم من كلام قطب العارفين[1] أن العلاج المستحيل في حقه تعالى هو العلاج باليد ونحوها، أو على شبه الحادث من احتياج لمعاون أو لحوق مشقة أو مكابدة أمر صعب ونحو هذا. وأما خلق الشيء على التدريج شيئا فشيئا على حسب ما تقتضيه الحكمة فكثير في صنعه تعالى ولا إشكال فيه.

قوله: "بِلاَ كَاف وَلاَ نُون..."[2] الخ، رد على الكرامية القائلين لابد في إيجاد المحدثات من كاف ونون وتجرد إرادة في ذات الباري، تعالى الله عن قولهم، وأعاد ذكر «لا» لئلا يتوهم أن المنفى هو المجموع فقط.

قوله: "وَمَا مَسَّنَا مِن لُغوب..."[3] الخ، اللغوب لغة التعب كما فسره وكأن المصنف أتى بالآيتين استدلالا من جهة السمع على أن فعله تعالى يستحيل أن يكون بواسطة أو علاج على اللف والنشر المرتب وهو ظاهر.

قوله: "بِغَيْر الآلاَت المُعتَادة..."[4] الخ، يريد أن الله تبارك وتعالى يستحيل عليه أن يكون إدراكه للمشمومات والمذوقات والملموسات بآلة، لأن ذلك من شأن المحدثات، ونفي هذه الآلة المعتادة على الباري تعالى لا يقتضي ثبوت آلة أخرى غير معتادة، لأن المراد نفي سمات الأجسام كلها وهي المعتادة ولا يبقى بعد تنزيهه عنها جميعا إلا ما يليق به جل وعلا من الكمال.

1- صاحب الكتاب هو عبد الرحمن بن يوسف اللجائي أبو القاسم وكتاب قطب العارفين تم تحقيقه وطبعه. ومنه نسخ خطية محفوظة بكل من خزانة القرويين تحت رقم: 1332. وفي خزانة بن يوسف بمراكش ضمن مجموع رقم: 384.

2- العمدة: 139. قال السنوسي في هذه الفقرة وما تلاها: «... وإيجاده جل وعلا الممكن مع ممكن يقارنه كإيجاده جل وعلا له منفردا بدون مقارنة ممكن آخر، فتعالى ان يكون فعله بواسطة أو علاج ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ بلا كاف ولا نون، وقال جل من قائل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّماوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ أي ما مسنا في خلقها من تعب فتبارك الله رب العالمين».

3- نفسه: 139.

4- نفسه: 139.

{مذهب الحشوية أن كلام الباري تعالى القائم بذاته حروف وأصوات}

قوله: "وَذَهبتِ الحَشوِيةُ..."[1] الخ، تقدم ضبط الحشوية وسبب تسميتهم.

قوله: "تَوَرط فِي بَحْبوحَة..."[2] الخ، يقال تورط في الأمر إذا وقع فيه، والورطة في الأصل الردغة تقع فيها الغنم فلا تتخلص، والأرض المطنبة؟ لا طريق فيها وكل غامض وكل أمر تعسر النجاة منه، وبحبوحة الدار أو المكان وسطه.

قوله: "رُبَّمَا تَعِنُّ لهم"[3] يقال عن الأمر يَعِنُّ بكسر العين في المضارع بمعنى عرض.

{من الحشوية من ذهب إلى أن الباري تعالى جسم مستو على العرش بالمماسة والاستقرار}

قوله: "وَكَيْف تَدْخُل المَشِيئَة فِي القَدِيم..."[4] الخ، يريد أنهم جعلوا هذه الحروف التي زعموا أن الباري [تبارك و][5] تعالى يتكلم بها قديمة، وقالوا مع ذلك إنه يتكلم بأي ضرب شاء من اللغات فجعلوا المشيئة تتعلق بالحروف القديمة على زعمهم، بحيث يبدلها إن شاء ويجردها وقد تقدم أن المشيئة لا تتعلق إلا بالممكن لا يصح تعلقها بواجب ولا مستحيل، وأيضا إذا تكلم بلغة ثم بأخرى انعدمت الأولى وتجددت الثانية بعد أن لم تكن فيجب حدوث الجميع وتعدية المصنف الدخول باللاّم إما لتضمين الدخول معنى يتعدى بها أو اللام بمعنى الظرفية مثلا.

326 قوله: /"صَمت وَأَكْنه"[6] يقال صمت بفتح الميم في الماضي وضمها في المضارع، ويقال الكنه وأكنته وكنّه وكننه إذا ستره، وكان هذا يقع منهم جوابا عما مر من التزامهم حدوث الكلام لزعمهم أنه حروف وأصوات تتجدد، لأنه يتكلم بشيء ثم بشيء آخر ويسكت وذلك مستلزم الحدوث.

---

[1]- العمدة: 140.

[2]- نفسه: 140.

[3]- نفسه: 140. في كتاب العمدة المطبوع وردت: وربما تعرض لهم.

[4]- نفسه: 140.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

[6]- العمدة: 140.

ويجيبون بأن السكوت لم ينعدم عنده الكلام بل كمن كما مر من القول بكمون الأعراض، وقد تقدم إبطاله، فإذا بطل الكمون، وهم لم يقولوا بكلام نفسي، لم يبق إلا الكلام المنتظم من الحروف فإذا وجدت وجد وإذا انعدمت انعدم ذلك، ومستلزم البكم في حق الباري وقيام الحوادث به ومشابهته بخلقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وانظر كلام المؤلف في شرح الصغرى عند الكلام على الصمم والعمى والبكم فلقد أجاد فيه ما شاء رحمه الله تعالى.

قوله: "بِتَدرع عِيسَى"[1] أي اتصافه مجاز من تدرع بالدال المهملة لبس درع الحديد.

قوله: "مِنْ زُبُر الحَدِيد"[2] الزبر جمع زبرة وهي قطعة من الحديد ويمكن أن يكون بالفتح مصدرا.

قوله: "فَلَمَّا صَارَت حُروفاً"[3] لا يخلوا هذا عن تجوز.

{طائفة من الحشوية أطلقت القول أن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه هي المعبود بحق}

قوله: "أَنْ يَحْرقَ مَا يُكتَب فِيه اسْم النَّار..."[4] الخ، إنما ألزمهم ذلك لزعمهم أن الدال هو عين المدلول وحينئذ متى وجد اللفظ الدال على النار وجدت النار فيحرق، وإذا كتبت الناء في شيء ابتل وهذا ما لا يظن أن يتخيله ذو عقل وليس من هذا قول الشيخ أبي الحسن

---

[1]- العمدة: 141.

[2]- نفسه: 141. جاء في هذه الفقرة وما بعدها من كلام السنوسي ما نصه: «...وكيف يوسم بالعقل من يقول: إن الحروف إذا صيغت من زبر الحديد حتى يفهم منها آيات من كتاب الله تعالى، فهي بأعيانها عين كلام الله تعالى وكانت إذا كانت زبرا حادثة، فلما صارت حروفا انقلبت قديمة. وأطلقت طائفة منهم القول بأن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه وتعالى هي المعبود بحق وإن كتبت في أماكن فهو واحد في أماكن. قال أبو حامد: ويلزمهم أن يحرق ما يكتب فيه اسم النار، والقدم مبتلون بعظيم الغباوة».

[3]- نفسه: 141.

[4]- نفسه: 141.

[الأشعري][1] أن الاسم هو المسمى وأنه لا يفهم من اسم الله غيره، لأن مراده أن مدلول الله هو الذات من حيث هي بخلاف غيره من الصفات كالعالم فإن مدلوله الذات من حيث الصفة.

ومسألة الاسم هل هو المسمى أم لا؟ بمعنى أن الاسم هل هو حقيقة في المعنى أو في اللفظ أو فيهما واضحة شهيرة، ولا نزاع أن الاسم بمعنى اللفظ غير المسمى قطعا، وكيف يكون اللفظ الدال على زيد هو ذات زيد حتى يتحد العرض والجوهر، والدال والمدلول، والسابق واللاحق، والعارض والمعروض إلى غير ذلك من الاستحالات. والمسألة أشهر من أن نطيل بها.

قوله: "بَيْن وَاجِب وَلاَ مُمْكِن وَلاَ مُسْتَحِيل"[2] كأن لفظة «لا» زائدة في المتعاطفين لتوكيد النفي أولا، أو المعطوف مقدر في كل، أي لا يفرقون بين واجب وغيره ولا ممكن وغيره، <ولا مستحيل وغيره>[3].

قوله: "جَلامِدَة الطَّلَبَة"[4] جمع جَلْمد وجلمود وهو الصخر، وهو تشبيه بليغ.

{مناقشة الحشوية في آرائهم}

327 قوله: "لَوْ كَانَ فِعْلا مِنْ أَفْعالِنا..."[5] الخ، هذا على أن «إن» / في قوله تعالى: ﴿إن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[6] شرطية أي لو كان فعلا من أفعالنا لكنه ليس فعلا لنا وليس مما يمكن أن نفعله، وهو أحد الوجهين في الآية عند المفسرين وكثير من المفسرين يجعلونها نافية.

قوله: "النُّبُوة وَالعُبودِية لاَ يَجْتَمِعان"[7] أي لما تستدعيه العبودية من الذلة والخضوع دون النبوة فتنافيها وكذا الزوجية والرقية.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 141.

[3]- ساقط من نسخة "ب".

[4]- العمدة: 142.

[5]- نفسه: 142.

[6]- الأنبياء: 17 ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾.

[7]- العمدة: 142.

قوله: "جَهل بِمَا يَتعلَّق بِه الاقْتِدار وَالعَجْز"[1] يريد أن الاقتدار لما كان لا يتعلق إلا بالممكن ولا يتعلق بالواجب ولا المستحيل لزم أن العجز أيضا لا يكون إلا عن الممكن لأن العجز هو تعذر محاولة ما يمكن محاولته وكما لا يصح أن يقال إن الله تعالى يقدر على الواجب والمستحيل كذلك لا يصح أن يقال إنه تعالى عاجز عنهما وإنما العجز هو أن يتعذر عنه شيء مما تعلقت به قدرته تعالى.

ولهذا قال الغزالي رحمه الله حيث تعرض لما ينفتح على الأولياء: «اعلم أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدركه مجرد العقل ومثاله أن يكاشف الولي بأن فلان سيموت غدا فلا يدرك ذلك ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه، ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غدا سيخلق مثل نفسه فإن ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه وأبعد من ذلك أن الله سيجعلني مثل نفسه، وأبعد منه أن يقول إن الله سيصير في نفسه أي أصير أنا هو لأن معناه إني حادث والله يجعلني قديما ولست خالق السماوات والأرض والله يجعلني خالقهما. -إلى أن قال:- ومن لا يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله» انتهى.

قوله: "فَنَّيْ البَلاغَة وَالبَيَان"[2] كأنه من عطف خاص على عام.

قوله: "مُمارَسَة العُلُوم"[3] أي مخالطتها.

---

[1]- العمدة: 142.

[2]- نفسه: 143. جاء في هذه الفقرة من كلام السنوسي ليتضح المعنى ما نصه: «... ولاشك أن الجهل باللسان وعدم إتقان فني البلاغة والبيان، والبعد عن ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية، ثم التجاسر مع عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتاج إلى علوم عديدة، وفكرة متقدمة وتأييد إلهي من غير أخذ عن أهل العلوم، وحسن أدب في التلقي منهم أصل لكل ضلالة وكفر والعياذ بالله. وبالجملة، فاعتقاد الحشوية تألف من ضلالات ثلاث: من تهود وتنصر واعتزال...».

[3]- نفسه: 143.

{على الإنسان أن يحدو حدو الشريعة المطهرة فيما ينتحله من العلوم العقلية}

قوله: "عَلَى مُقتَضى التَّنبِيهات الشَّرْعِية"[1] أي ما نبهت عليه النصوص الشرعية إشارة إلى أن الإنسان يتعين عليه أن يحذو حذو الشريعة المطهرة فيما ينتحله من العلوم العقلية ولا يعدل عنها طرفة عين، بل لا يزال يهتدي بنور العقل في محجة الشريعة وبنور الشريعة في محجة العقل حتى تكون عقائده صحيحة منورة تطابق عليها العقل والنقل، وبذلك يكون على بصيرة في دينه فإنه لو رام منهج الشريعة بلا عقل كان من الجهلة المقلدين، ولو سلك منهج العقل / بلا نور الشريعة كان من الضالين المضلين والغاوين المتفلسفين. 328

فإن قيل: هذا مشكل لأن الشريعة إذا كانت حقا فلا تتقيد بالعقل، والعقل إذا كان صحيحا فلا يتقيد بالشريعة، فإنه لو صح هذا لزم أن من أداه برهان عقلي إلى أمر يخالف الشرع وجب عليه أن يرفض ذلك البرهان ويرجع إلى حضيض التقليد، وفي ذلك إبطال للقواعد، بل إبطال للدين من أصله حتى لا يعتمد على دليل ولزم أن نصا من الشريعة إذا ورد مخالفا للأدلة وجب رفض ذلك النص، وفي ذلك رفض الشريعة وارتباك في ورطة الفلسفة المدنسة.

قلنا: المراد أن يأخذ النصوص الشرعية ويؤيدها بالبراهين العقلية، والبراهين العقلية يؤيدها بالنصوص الشرعية حتى يتطابق العقل والنقل، بحيث لا يقلد تقليدا محضا ويقول سمعت الناس يقولون شيئا فقلته، ولا يتوهم الأوهام والخيالات التي يلقيها الشيطان في وهمه مما يخالف ما ثبت أنه شرع، وليس ذلك ببرهان عقلي صحيح وإنما هو شبهة وهمية. ومن ثم قال الشيخ سعد الدين في شرحه للمقاصد: « إن للإنسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي، وعلمية كمالها القيام بالأمور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين، وقد تطابقت الملة والفلسفة في الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين، إلا أن نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه» انتهى.

ومحل الإشكال إنما هو أن يرد نص من الشريعة يعارض برهانا، وهذا مستحيل ولو تصور صح الإشكال، لكن لا يتصور أن يتعارض نص قطعي من الشريعة مع برهان قطعي لأن

---

[1]- العمدة: 143.

تعارض القطعيين محال لاستلزام ذلك صدق النقيضين أو كذبهما، بل متى تصور دليل يخالف نصا فلا يخلو إما أن يكون الدليل شبهة لا برهانا، كشبهة الفلاسفة في أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات مع قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1] وإما أن يكون النص ليس على ظاهره كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2] مع البرهان الدال على استحالة الجسمية على الله تعالى والمكان والجهة.

قال ابن التلمساني في شرح المعالم: «لا يتصور وجود قاطع من السمع على خلاف العقلي لأن الشرع إنما ثبت بالعقل، فلو جاء بما يكذبه لم يثبت العقل ولا الشرع جميعا وإنما يتصور ورود ظاهر فيما يخالف العقل فيتعين / أن ظاهره غير مراد فإن نفي احتمال واحد تعين وهل يصح تعيينه بالظن منعه السلف وأجازه الخلف المتأخرون دفعا للخطأ عن العقائد والأولى أولى خشية الإلحاد في الأسماء والصفات فيقال له معنى صحيح ويكل علمه إلى الله تعالى وإن قدر خبر جاء نصا فيما يحيله العقل فيتعين كذب الراوي أو غلطه» انتهى.

قوله: "تَأَلَّفَ مِنْ ضَلاَلاَت ثَلاَث..."[3] الخ، ذكر فيما مر أن مذهبهم تركب من ثلاث جهالات، وقال هنا إنه تألف من ثلاث ضلالات وكأنه أراد بالتركب السابق أن الثلاث هي منشأه وأنه مبني عليها ومأخوذ منها كما تقول تركب بدن الإنسان من عناصر أربعة، وأراد بالتألف هاهنا أنها اجتمعت ووحدت فيه، كأن تقول مثلا «تألفت هذه الهجمة من بازل وسديس وحوار» أو أريد بها شيئا واحدا وتفنن في العبارة والخطب سهل.

1- هذا الجزء من الآية ورد في كل من سورة البقرة: 282، النساء: 176، النور: 64، الحجرات: 16 والتغابن: 11.

2- طه: 5.

3- العمدة: 143.

قوله: "حَكمُوا بِذَلك"[1] أي بقيام الحروف والأصوات بذاته تعالى ولم يدركوا استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى لعظيم غباوتهم، والكرامية مثلهم في هذا المنحنى.

قوله: "بِأوائِل العُقول"[2] أي الإدراكات كأنه مجاز من تسمية الشيء باسم سببه أو محله.

قوله: "وَاشْتَرَك الجَميعُ فِي عَدَم تَعقّل مَا قَالَه أَهْل الحَق ..."[3] الخ، إن قيل: هذا الكلام بظاهره يقتضي أن أهل الحق تعقلوا هذا الكلام المنسوب إلى الباري العاري عن الحروف والأصوات، وهو باطل، فإن حقيقة الكلام غير مدركة.

قلنا: ليس المراد بالتعقل هنا الإدراك بل الحكم بالصحة عقلا، ولا ريب أن أهل السنة تعقلوا هذا الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت أي حكموا بصحته ووجوبه للباري تعالى عقلا على ما ينبغي لجلاله تعالى، وإن لم يدركوا كنهه كغيره من الصفات، بخلاف طوائف المبتدعة فإنهم لم يحكموا بصحته ولم يثبتوه للباري تعالى لزعمهم انحصار الكلام في الحروف والأصوات. ويصح أن يكون التعقل على بابه بمعنى أن أهل السنة تعقلوا كلاما ليس بحرف ولا صوت، وهو الكلام النفسي، وأثبتوا لله كلاما من هذا المعنى، وأن تباينا في الحقيقة وفي غير ذلك من اللوازم.

قوله: "بِالجَعْل وَالمُواضَعة وَالتَّوقِيف"[4] يريد أن العبارات هي مجعولة أي مخلوقة سواء قلنا إنها بالمواضعة أي الاصطلاح كما هو مذهب المعتزلة، أو بالتوقيف أي خلق 330 الله تعالى لها واطلاع العباد عليها بالوحي أو علم ضروري، أو / خلق أصوات تدل عليها على ما

1- العمدة: 143. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة وفيما تلاها قوله: «... وهؤلاء حكموا بذلك لعظيم غباوتهم وجهلهم بالضروريات التي تدرك بأوائل العقول. واشترك الجميع في عدم تعقل ما قاله أهل الحقل من إثبات كلام ليس بخرف ولا صوت قائم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والإشارات...».

2- نفسه: 143.

3- نفسه: 143.

4- نفسه: 143.

هو مذهب الأشعري والجمهور. وكأن المصنف جمع بين هذه الألفاظ إشارة للخلاف والعبارة لابن التلمساني.

{زعم المعتزلة أن ما يجده الطالب في نفسه يرجع إلى إرادة الامتثال}

قوله: "وَيَرُدونَ الخَبرَ إِلَى العِلْم بِنَظْمِ الصِّيغَة..."[1] الخ، يريد أنهم أنكروا الكلام النفسي وما يجده الإنسان في نفسه يردونه تارة إلى الإرادة وتارة إلى العلم بالطلب، كالأمر والنهي ردوه إلى إرادة الامتثال، والخبر ردوه إلى العلم بنظم الصيغة.

قال الشيخ تقي الدين في شرح الإرشاد: «أنكرت المعتزلة وغيرهم من أهل الأهواء كلاما في النفس خارجا عن الحروف والأصوات. ونقل عن ابن الجبائي[2] أنه يثبت كلام النفس ويسميه الخواطر فتكون مخالفة في التسمية، ونقل عن الجبائي[3] نفسه أنه يرى الكلام حروفا تقارن الحروف المكتسبة.

-قال:- والذي يظهر لي أن الجبائي إنما قال ذلك من كلام الله تعالى لأنهم لما أصلوا أن المتكلم من فعل الكلام وكانت أصواتنا أفعالنا فلزمهم إثبات أمر وراءها مقدور لله تعالى لتنظيم إضافته لله تعالى، إذ أجمعت الأمة أن القرآن كلام الله تعالى، وأما ابنه فإنه أثبت الخواطر فهي عنده العلم بكيفية نظم الصيغة وهي عند غيره تسمى تقدير العبارات في الخيال، فالكل في الحقيقة نافون لكلام النفس وقد كابرا معا الضرورة، فإن الخواطر لا نجدها مسموعة وحروف أخرى مقارنة للأصوات مسموعة أيضا مكابرة» انتهى.

---

[1]- العمدة: 143.

[2]- هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب (247/321 هـ). المتكلم المشهور، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ويلقب بالجبائي، تبعته فرقة تسمى البهشمية. وفيات الأعيان/3: 183.

[3]- هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام المعروف بالجبائي أحد أئمة المعتزلة. كان إماما في علم الكلام وله في الاعتزال مقالات مشهورة، وإليه تنسب فرقة الجبائية، توفي سنة 303هـ. وفيات الأعيان/3: 267.

قلت: وقد يعترض عليهم بأن العلم بنظم الصيغة موجود مع الطلب أيضا فيلزمهم أن يكون الخبر أعم من الطلب والفرض أنه مباينه. ويجاب بأن هذا إنما يصح لو أثبتوا هنالك خبرا وطلبا حتى يتحقق بينهما التباين لكن لم يثبتوهما وفيه بحث.

قوله: "إِذْ لَو أَرادَ ذَلِك لَوقعَ..."[1] الخ، هذا استدلال من جهة العقل على أن الله تعالى أمر بما ذكر ولم يرد وقوعه واستدل عليه، لأن الخصم يمنعه لكن لا يتم الاستدلال بما ذكر لأن الخصم يمنع بطلان الملازمة ويقول إنه أراد ذلك ولم يقع وإنما يتم بقوله وإلا لزم النقص أي لو لم يقع مع كونه مرادا لزم النقص بنفوذ مشيئة العبد دون مشيئة الباري تعالى فيكون تعالى مقهورا ﴿وَهُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [2].

قوله: "وَقَد اتَّفقَ السَّلَف..."[3] الخ، هذا استدلال من جهة النقل زاده على الاستدلال العقلي السابق ليكون له دعامة.

قوله: "وَالإِرادَةَ لاَ بِمعْنى الشَّهْوة"[4] أي والإرادة بمعنى القصد لا بمعنى الشهوة، وخبر المبتدأ قوله: «لا تتعلق إلا بفعل / المريد» [وعبارة ابن التلمساني: «الأمر يتعلق بفعل الغير والإرادة غير إرادة الشهوة والمحبة لا تتعلق إلا بفعل المريد»][5]. وقال تقي الدين: «الإرادة قد يراد بها الشهوة المضادة للنفرة»، وهي متحققة بدون الأمر وقد يراد بها القصد ومن خاصيته أن يتعلق بفعل المريد والأمر لا يصح أن يتعلق بفعل الأمر ولهذا لم يتعلق القصد بالمعجوز عنه ويتعلق الأمر بالمعجوز عنه فعرف أن الأمر مخالف للإرادة.

331

---

[1]- العمدة: 144.

[2]- تضمين لجزء من الآيتان 18 و61 من سورة الأنعام.

[3]- العمدة: 144.

[4]- نفسه: 144.

[5]- ساقط من نسخة"أ".

قوله: "مَعَ أَنَّ اللهَ تَعالَى قَد أَمرَه..."[1] الخ، أي لأنه مأمور بقضاء الدين حيثما أمكنه ومنهي عن المطل.

قوله: "قَالُوا كَأَنَّه تَبرَّأ مِنه"[2] لما يذكره فيه من البحث وهو لفظ ابن التلمساني.

قوله: "وَهَذا لاَ حُجَّة فِيه..."[3] الخ، فيه بحث وذلك أن الاستدلال تام على المعتزلة إلزاما سواء وجد هناك أمر حقيقي أم لا، فإن المعتزلة إذا لم يكن عندهم الكلام النفسي بل اللفظي فقط فهذا الذي أمر عبده هو آمر بلسانه حينئذ قطعا، ولا حقيقة للأمر عندهم تطلب وراء هذا فيلزمهم أنه وجد أمر ولا إرادة وإن لم يجب كون ذلك أمرا عندنا فتأمله.

نعم يجيبون بأنا نشترط في كون صيغة «افعل» أمر إرادة الامتثال، وإيجاد الصيغة ولعل هذا مراد الفهري.

قوله: "وَمِثْلُه لاَزِم لِلأَشْعرِية فِي الطَّلبِ اليَقِينِي..."[4] الخ، عبارة الفهري: «الطلب النفسي» وهو أبين، ومعنى وروده على الأشعرية أن يقال لهم: كما ألزمتمونا أنه لا يريد ما يهلكه مع الأمر به كذلك يلزمكم أنه لا يطلب ما يهلكه مع الأمر به فيلزمكم أنه لا يطلب في نفسه فلا كلام نفساني.

وقد أجيب: بأن العاقل يطلب ما يهلكه لغرض إذا علم أنه لا يقع ولو سلم فمتى ثبت الطلب النفسي في صورة انتقضت به كليتهم.

قلت: وما ضعف به الفهري الاستدلال أولى من أن العذر يتمهد بإظهار أنه آمر ولا يتوقف على أنه أمر حقيقة، يجاب به عن هذا الإلزام الذي أورده على الأشعرية فكيف اعتبره أولا ولم يعتبره ثانيا، ويحتمل أن يكون أراد ذلك بالمثلية التي عبر بها.

1- العمدة: 144.
2- نفسه: 144 هذه الفقرة غير واردة في شرح الكبرى.
3- نفسه: 144.
4- نفسه: 144.

قوله: "**يُمكِن أَن يُحْمَل قَوْله: أُرِيد مِنْك عَلى أَنّي أُحِب ذَلِك...**"[1] الخ، ظاهر هذا الكلام أنه يمكن أن تحمل الإرادة هنا على معنى القصد ولا يصح ذلك لما مر من أن القصد لا يتعلق إلا بفعل القاصد، فلو قال يتعين أن يحمل أو ما يؤدي هذا المعنى كان أنسب.

قوله: "**لأَنَّ نَظْم الصِّيغَة يَخْتَلِف بِاخْتِلاَف الصِّيَغ الدَالة عَلَى المَعْنى وَالخَبَر النَّفْسي لاَ يَخْتَلف...**"[2] الخ، هذا قياس من الشكل الثاني وهو أن تقول نظم الصيغة يختلف ولا شيء من الخبر النفسي يختلف فينتج لاشيء من نظم الصيغة بالخبر النفسي وتنعكس / إلى لا شيء من الخبر النفسي بنظم الصيغة، وهو ظاهر. 332

وهاهنا بحث وهو أن هذا الدليل لا ينتج المطلوب وليس منه في ورد ولا صدر إذ الخبر ليس هو نظم الصيغة عندهم بل العلم بنظمها فلابد أن نقول زيادة على ما مر: كلما اختلف نظم الصيغة اختلف العلم المتعلق به وبيان الملازمة ما يأتي من تعدد علمنا بتعدد المعلوم وحينئذ نقول العلم بنظم الصيغة يختلف وما في النفس لا يختلف... إلى آخر ما مر ولا يخلو عن بحث.

{الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معا}

قوله: "**قَد تُستعمَل فِي الخَبَر وَالطَّلَب...**"[3] الخ، يحتمل من جهة اللفظ نحو شد الفتى وبث الهوى لاحتمالهما الأمر والماضي المبني لما لم يسم فاعله، وذلك عند ضم أولهما وغير ذلك. ويحتمل أن صيغة الطلب قد تستعمل للخبر نحو: أحسن بزيد عند البصريين، ونحو ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾[4] وغير ذلك، وبالعكس نحو ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾[5] وغيره. ويحتمل أن يريد أن صيغة الأمر قد تستعمل للإيجاب والندب والإباحة.

---

[1]- العمدة: 144.

[2]- نفسه: 144.

[3]- نفسه: 144.

[4]- تضمين للآية 75 من سورة مريم: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا﴾.

[5]- تضمين للآية 233 من سورة البقرة: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ

قال المقترح: «ومما استدل به على إثبات الكلام النفسي أن القائل أفعل قد يعبر بها عن الإيجاب وقد يعبر بها عن الاستحباب وقد يعبر بها عن الإباحة، فالإيجاب والاستحباب والإباحة لا يصح أن يكون هو الصيغة، فإن المعقول من الصيغة في هذه الأحوال الثلاثة متساو والمعاني المدلولة مختلفة انتهى».

ثم إذا كانت الصيغة في الخبر والطلب واحدة في هذه كان للعلم بها واحدا فصح قولنا: العلم بنظم الصيغة لا يختلف وما في النفس يختلف، أما الصغرى فلأن المعلوم إذا اتحد، اتحد العلم المتعلق به ولم يتصور هنالك اختلاف، وأما الكبرى فلأن ما في النفسي خبر وطلب وهما مختلفان ضرورة فينتج العلم بنظم الصيغة ليس هو ما في النفس ويلزمه أن ما في النفس ليس هو العلم بنظم الصيغة إذ هما في معنى الكليتين السالبتين وهو المطلوب.

{تسمية القول النفسي كلاما مأخوذ من موارد اللغة}

قوله: "وقد قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ ﴾[1]..."[2] الخ، استدل به على تسمية ما في النفس كلاما. فإن قيل: المطلوب تسميته كلاما ولم تنتجه الآية وإنما أنتجت تسميته قولا. قلنا: هما بمعنى.

فإن قيل: حينئذ قول المصنف أولا «وإذا ثبت أن لنا قولا» معناه أن لنا كلاما وهذا تهافت لأنه إذا فرضه كلاما فكيف يستدل على أنه كلام.

=بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُواْ أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

[1] - المجادلة: 8 ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاؤُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾.

[2] - العمدة: 144.

قلنا: لا تهافت لأن المفروض ثبوت المعنى، وعليه استدل بالدلائل السابقة العقلية، غير
333 / أنه هل يسمى هذا المعنى كلاما أم لا. ولما كانت هذه التسمية راجعة إلى الخلاف اللغوي استدل بموارد اللغة وهي كافية في هذا المعنى. لا يقال القول أعم لصدقه على النفساني واللساني، والكلام مخصوص بالثاني، وحينئذ لا يصح الاستدلال بالآيات، لأن ملزوم الأعم غير ملزوم الأخص، لأنا نقول: إنما هذا فيمن يجعل الكلام هو اللفظ، واللفظ مخصوص باللساني.

وأما المتكلمون فالكلام المذكور عندهم كما عند الأصوليين يصدق بالأمرين على خلاف ما سيذكر فيه، وأنه في أي معنى يكون حقيقة على أن لقائل أن يقول هذا ظاهر في الحادث وأما [في][1] جانب الله تعالى، وهو المقصود، فأي فائدة للاستدلال على التسمية بالقول، وذلك أن الغرض إن كان هو إثبات المعنى النفساني ليعلم بذلك صحة أن يكون لله تعالى معنى يدل على كل معلوم عار عن الحرف والصوت ليبطل حصر المعتزلة ما يدل في الحروف والأصوات، فالأدلة السابقة كافية في هذا المنحى ولا حاجة إلى إيراد النصوص، وإن كان الغرض تسمية هذا المعنى كلاما استرشاد التمسية المعنى القائم بالله كلاما كما عد في الصفات فالآيات المذكورة لا تدل عليه.

نعم يدل عليه بيت الأخطل[2] إن حمل على ظاهره وما اشتهر في العرف من أن الإنسان كثيرا ما يقول لصاحبه إن في نفسي كلاما أريد أن أذكره لك، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وقول عمر ﷺ «زورت في نفسي مقالة» على ما ذكر ابن حجر في فتح الباري أنه ورد في بعض الروايات «زورت نفسي كلاما»[3] ومثل هذا كثير لا يعوز.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- هو الشاعر غيات بن غوث بن الصلت بن طارقة الثغلبي بن وائل (.../90 هـ) كان من أشعر الشعراء ومن أشهرهم حيث سئل عن نفسه فأجاب:« أنا مدينة الشعر». والبيت هو:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

الشعر والشعراء: 301-312.

[3]- وردت هذه الجملة ضمن حديث عن عمر في سقيفة بن ساعدة بعد موت الرسول ﷺ واجتماع الصحابة لانتخاب خليفة بعده. حياة الصحابة/2: 108.

قوله: "مَا تَجِنِه ضَمائِرهم"[1] يصح بضم التاء وفتح الجيم، وفتحها وضم الجيم، ويقال جنه وأجنه إذا ستره والمراد أن الله كذبهم على ما في نفوسهم من الأخبار بأنه رسول الله ﷺ إذ ألسنتهم وإن كان ما فيها مطابقا للواقع لكن الكلام الذي في نفوسهم غير مطابق للواقع ضرورة تخالف قلوبهم لألسنتهم لأنهم منافقون وإن كانت قلوبهم كألسنتهم كانوا مسلمين فعلى كلامهم النفسي جاء التكذيب، وذلك أن ما في ألسنتهم صدق لا يصح وقوع التكذيب عليه، فانحصر التكذيب فيما في ضمائرهم، وإذا اتصف ما في ضمائرهم بالكذب فهو كلام لأن الكذب من خصائص الكلام. هذا وجه إيراد الآيات.

فإن قيل: ما المعين لأن يكون المصنف أراد الكلام النفسي فإن قوله «ما تجنه ضمائرهم» يحتمل أن يريد / به أنهم كذبوا به على اعتقادهم أنهم كاذبون فيما أخبروا به عن الرسالة كما هو أحد الأوجه في الآية، ويحتمل غيره عند التأمل. 334

قلنا: المقام إذن لا يناسب إلا الوجه الذي قررنا.

فإن قيل: الآية تحتمل وجوها كثيرة منا مقرره في الأصول والبيان ومع الاحتمال يسقط الاستدلال.

قلنا: يسقط استقلالا لكن تصلح أن تكون دعامة لغيرها وهو المقصود.

قوله: "قَالَ الأَخْطَل..."[2] الخ، إن قيل: البيت صريح في المقصود أو محتمل.

قلنا: محتمل إذ المبالغة تقتضي «أزيد من هذا» كما يقال: «لسان الحال أفصح من لسان المقال»، وكقوله: «قالت له الطير تقدم راشدا»، ومن الأدلة قول عمر السابق، فهذه ظواهر كلها تدل على المقصود لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة.

---

[1]- العمدة: 144. في شروح الكبرى المطبوعة وردت هكذا: ما تكنه ضمائرهم.

[2]- نفسه: 144.

{إطلاق الكلام باعتبارات كثيرة}

قوله: "حَقِيقَة فِي القَوْلِي مَجَاز فِي النَّفْسِي"[1] لو قال حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي كان أفضل لصدق القولي بالجميع كما مر.

قوله: "اسْتَقَرَّ عَلَيْه رَأْي الشَّيْخ..."[2] الخ، يريد وكان أولا يقول إنه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني. قال ابن السبكي في جمع الجوامع: «وهو المختار»[3] واستدلوا له ببيت الأخطل، ثم استقر رأي الشيخ على أنه مشترك أي حقيقة في كليهما لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة. قيل: وعليه المحققون مع أن المجاز أولى من الاشتراك.

قوله: "إنَّه حَقيقَة فِي اللَّفْظ"[4] أي حقيقة في المعنى.

قوله: "بِدَلِيل تَبادُره إِلَى الأَذْهَان"[5] يريد والتبادر من علامات الحقيقة. وأجيب عنه بأن اللفظ قد يشتهر في معناه المجازي حتى يتبادر.

قوله: "وَلاَ يَمْتَنِع أَنْ يَكونَ حَقيقَة لُغوِية..."[6] الخ، هذا اختيار شرف الدين وهو غير القول بالاشتراك السابق، لأن ذلك على أنه حقيقة فيهما معا لغة فاشتراكه أصلي وهو عارض.

{إطلاق السلف على كلام الله تعالى أنه محفوظ ومقروء ومكتوب لا يحمل على الحلول}

قوله: "إنَّه مَقرُوء بِالأَلْسنَة وَمَكتُوب فِي المَصاحِف..."[7] الخ، هذا من إطلاق الدال على المدلول لأن المكتوب والمحفوظ والمقروء دال على كلام الله تعالى فأطلق على كلام الله تعالى

---

[1]- العمدة: 145.

[2]- نفسه: 145.

[3]- راجع متن جمع الجوامع في مهمات المتون: 175.

[4]- العمدة: 145.

[5]- نفسه: 145.

[6]- نفسه: 145.

[7]- نفسه: 145. قال الإمام السنوسي في هذه الفقرة وما بعدها: «وإذا عرفت مذهب أهل الحق في كلام الله تعالى عرفت أن إطلاق السلف على كلام الله تعالى أنه محفوظ في الصدور ومقروء بالألسنة ومكتوب في"

أنه محفوظ... الخ، ويسمى باسم الدال عليه. وتحقيق ذلك ان المحفوظ في الصدور هي الحروف المتخيلة والمكتوب والمتلو هي الحروف المحسوسة وكل ذلك ليس كلام الله تعالى لكنه دال عليه.

قوله: "مِنْ بَابِ إِطْلَاقِ اسْمِ المَدلُول عَلَى الدَّال"[1] كأنه مقلوب على المصنف سهوا وصوابه: من إطلاق المدلول على الدال عكس ما مر لأن الدوال التي هي المحفوظ والمكتوب والمتلو أطلق عليها أنها كلام الله تعالى إطلاقا لاسم المدلول على الدال.

قوله: "إِنَّه مَوْجُود فِيهَا"[2] أي موجود في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور / الحروف الدالة عليه وموجود محفوظ في قلوبنا بالألفاظ المتخيلة مقروء بألسنتنا بالألفاظ المسموعة المحسوسة مسموع بآذاننا بها أيضا.

قوله: "فَهْما وَعِلمًا"[3] أي لا حلولا كما تقدم.

{الشيء له وجودات أربع}

قوله: "لأَنَّ الشَّيءَ لَهُ وُجودَات أَرْبَع..."[4] الخ، تعليل الصحة أن يطلق على الكلام أنه موجود في الأذهان وفي اللسان وفي البنان من غير أن يستلزم ذلك الحدوث، وذلك لأن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والأولان حقيقيان والأخيران مجازيان. وللكتابة دلالة على العبارة يختلف فيها الدال دون المدلول بحسب الأوضاع، وللعبارة دلالة على الصور الذهنية يختلف فيها الدال دون المدلول ولما في الذهن دلالة على ما في الأعيان لا يختلف فيها الدال على المدلول مثلا يكون زيد غائبا عنك وتستحضره بذهنك

=المصاحف لا يحمل على الحلول الذي فرغنا من بيان استحالته، بل لما كانت هذه الأشياء دالة على كلامه جل وعلى أطلق عليها كلامه من باب إطلاق اسم المدلول على الدال، وأطلق على أنه موجود فيها أي فهما وعلما، لأن الشيء له وجودات أربع».

[1] - العمدة: 145.

[2] - نفسه: 145.

[3] - نفسه: 145.

[4] - نفسه: 145.

وتذكره بلسانك وتكتبه في كتابك فزيد موجود في ذهنك باستحضارك إياه علما وموجود في عبارتك وفي كتابك، فالأول هو الوجود في الأذهان والثاني هو الوجود في اللسان وفي العبارة، والثالث هو الوجود في الكتابة وفي البنان.

ولاشك أن زيدا بذاته لم توجد في قلبك ولا لسانك ولا كتابك وإنما وجد بذاته في مكانه الذي هو فيه غائبا ووجوده في مكانه الغائب هو المسمى بالوجود في العيان والوجود في الخارج وفي نفس الأمر، وكذا كلام الله تعالى وجوده العيني هو وجوده في ذات الله تعالى لا يفارقها كعلمه تعالى وقدرته وسائر صفاته، وأما وجوده في الألسنة وفي المصاحف وفي الأذهان فهو ليس وجودا في الأعيان، بل وجودا بالدلالة كوجود زيد في ذهنك وفي لسانك وفي كتابك، وهذا ظاهر.

{قصيدة لأبي الحجاج الضرير في هذا المعنى}

وما أحسن قول أبي الحجاج الضرير[1] في منظومته:

قراءة الخلق صفات لهم	فواجب حدوثها مثلهم
وقوله المقرو من صفاته	فواجب قدمه كذاته
وهو الذي سمعه الكليم	وهو كلام ربنا القديم
ليس له شبه ولا مثال	ولا له عن ذاته انتقال
وهذه الرسوم والأصوات	دلائل عليه موضوعات
كما يدل الذكر والكتاب	عليه جل الملك الوهاب
ثم القراءة ذوات غاية	وليس للمقرو من نهاية
فنوعب القرآن بالكتاب	وليس للمقرو من إيعاب

[1]– هو أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي السرقسطي المراكشي (.../520 هـ) اشتهر بمؤلفاته النحوية والعقدية، وبتفقهه على الفقيه الكبير أبي بكر بن محمد بن الحسن الحضرمي المرادي، ولازمه وأخذ عنه علوم الاعتقاد الأشعرية، وقد خلفه بعد موته في إمامة المذهب الأشعري. ومنظومته مخطوطة بعدة خزائن وطنية. الغنية للقاضي عياض: 226.

كما أتى في محكم القرآن  /في آخر الكهف وفي لقمان

قوله: "بِالبنَان وَهُو الكِتَابَة"[1] البنان الأصابع وليست هي الكتابة، لكن الوجود بالبنان معناه الوجود بالكتابة الناشئة عنها.

قوله: "إنَّ التِّلاوَة غَيْر المَتلُو..."[2] الخ، إن قيل: هذا إخبار بمعلوم لأن كون التلاوة غير المتلو والقراءة غير المقرو ونحوها بديهي، كما أن الضرب غير المضروب والقتل غير المقتول، فما فائدة هذا الكلام.

قلنا: لا يريد الإخبار بالتغاير في المفهوم فإنه بديهي كما ذكرت، بل في الأحكام واللوازم بمعنى أن أحدهما حادث والآخر قديم مثلا يدل عليه قوله: "لأن الأول من كل قسم حادث..." [3] الخ، وقوله: "والتلاوة والقراءة والكتابة متناهية..." [4] الخ، وهاهنا بحث وهو: أن التلاوة والقراءة هي إجراء الحروف على اللسان والتلفظ بها وتردادها، والمتلو هو الحروف، والكتابة هي وضع الحروف في الصحيفة مثلا، والمكتوب هي النقوش الموضوعة وحينئذ كل من التلاوة والمتلو والقراءة والمقرو والكتابة والمكتوب حادث ومتناهي ولا قديم هنالك ولا لامتناهي، وكأنه أطلق التلاوة على الحروف المتلوة والكتابة على النقوش الموضوعة والمقصود واضح على أن المغايرة بين اللفظ والملفوظ إنما هي اعتبار.

{تعريف المصنف بالحشوية في مذهبهم}

والأولى أن يكون قصد بقوله: "إن الكتابة غير المكتوب..." الخ، التعريض بالحشوية فإنهم ذهبوا من جهلهم وتناهيهم في الغباوة إلى أن الكتابة هي المكتوب والتلاوة هي المتلو والقراءة هي المقرو، ولاشك أن الإعراض عن هؤلاء الأغبياء أليق من أن يخاطبوا ومع ذلك فقد بين

---

[1]- العمدة: 145.
[2]- نفسه: 145.
[3]- نفسه: 145.
[4]- نفسه: 145.

في الإرشاد فساد رأيهم بأن القراءة كسب العبد يثاب عليها تارة ويعاقب أخرى، وكيف يثاب أو يعاقب على القديم.

وقال تقي الدين: «والعجب أنك إذا سألتهم عن حد الأمر فيقولون: الأمر قول القائل لمن دونه افعل ومعنى افعل استدعاء الفعل منه فإذا قال تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا﴾[1] وحرم القراءة على الجنب فقد أمر بفعل منهى عن فعل، فيكون فعل العبد قديما وهو مستدعى تحصيله، فإذا أنكروا أن القراءة فعل فيمتنع الأمر بها والنهي عنها، وإن اعترفوا بكونها فعلا وقالوا بقدمها فقد اعترفوا بقدم الأعراض مع الاعتراف بحدوث محالها وهذا نهاية في الغباوة.

-قال:- ويلزمهم أن يكون الصوت المسموع عن القارئ هو صوت الله تعالى، لأنهم إذا قالوا: التلاوة هي المتلو والتلاوة هي الصوت وهي عين المتلو / عندهم والمتلو هو كلام الله فالصوت هو كلام الله». 337

قوله: "فَالإِطْلاَقَاتُ اللَّفظِيةُ تَابِعَةٌ لِلنقْلِ..."[2] الخ، قال الشيخ تقي الدين أيضا إثر الكلام السابق: «وقد ذكر -يعني الإمام- بعد ذلك في فضل إطلاق الأمة على كلام الله تعالى أنه مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور مسموع منزل، ومهما أطلقت الأمة فإطلاقها متعين، ولكن لابد من حمل ذلك على محمل صحيح لا تأباه العقول فكونه مقروءا مكتوبا بمعنى دلالة الكتابة والقراءة عليه، ومعنى كونه محفوظا إشارة إلى تعلق العلم به ولابد من نفي الحلول في ذلك.

---

[1]- المزمل: 20 ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

[2]- العمدة: 146.

ومعنى كونه مسموعا محتمل سماع ما دل عليه، ويحتمل أن يسمى المفهوم عند المسموع مسموعا، وقد يطلق السمع على تلقي الكلام بالقبول والانقياد والطاعة، يقال: فلان مسموع القول إذا كان قوله مقبولا عند الحاكم والسلطان. ومعنى كونه منزلا[1] بمعنى نزل به الملك وليس بمعنى نزل الملك به انتقل بانتقاله ولا زايل ذات القديم فهو محال والانتقال من علو إلى سفل محال على المعاني كلها قديمها وحديثها، فإذا أطلقنا لفظ النزول فلابد من إزالة هذا المحال، وإذا تعين احتمال حمل عليه وإلا وكلنا علم ذلك إلى الله تعالى كما سبق التنبيه عليه» انتهى. وسنزيدك بيانا إن شاء الله تعالى في معنى كونه مسموعا ومنزلا.

قوله: "مَحْجوب عَنِ العَقْل"[2] أي خفي عنه بمعنى أن العقل محجوب وممنوع عن إدراكه فافهم.

قوله: "حَادثاً بِغيْر وَاسطَة"[3] أي من غير حاجة إلى دليل لأن ذلك حقيقة الحدوث، بخلاف السابق فإنه محتاج إلى وسط وهو أن لحوق العدم يلزم منه سبق العدم الذي هو الحدوث.

قوله: "وَدعْوى الاتِّصَاف بِذلِكَ..."[4] الخ، يحتمل أن تكون الإشارة إلى الصفات الحادثة المذكورة ودعوى اتصاف الباري بالصفات الحادثة كفر لا محالة، أي كفر قطعا ولم يرد أنه كفر بلا نزاع لأن الكرامية يعتقدون قيام الحوادث به ولم يتفق على كفرهم، ويحتمل رجوعها إلى اتصاف الباري جل وعز بالحدوث الذي أوجبه قيام الحوادث به وهذا[5] كفر بلا نزاع، ولم يذهب إليه أحد لاقتضائه نفي الإله اقتضاء بينا كما مر في برهان القدم. وهذا ظاهر.

1- جاء في طرة نسخة "ب" في الصفحة 247 تعليقا على قول الشيخ تقي الدين ما نصه: «قوله ومعنى كونه منزلا... إلخ، يقال لا يصح النزول لا باعتبار أن المعنى هو الذي نزل به الملك ولا باعتبار الحروف، إذ المعنى لا يمكن انتقاله والحروف أعراض وهي لا تبقى زمنين».

2- العمدة: 146.

3- نفسه: 146.

4- نفسه: 146.

5- وردت بدلها في نسخة "ب": وهو.

قوله: "فَمُؤَوِّل"[1] كانه يريد عند من يؤول لا عند من يفوض، ولاشك أن الاتفاق واقع على تنزيه الباري تعالى عن المستحيل.

قوله: "أَنْصِتُوا كَمَا أَنْصِتَ لَكُم"[2] في القاموس يقال: نصت ينصت أي سكت، وأنصت 338 / له سكت له واستمع لحديثه.

قوله: "يَعْلَمُ وَيَرَى وَيَسْمَعُ"[3] في بعض النسخ المظنون بها الصحة بفتح حرف المضارعة في الثلاثة بضبط القلم على أن يكون الفاعل هو الله تعالى، ويحتمل أن يكون بالضم مبينا أن الله تعالى يُرى ويُسمع أي كلامه، وهذا أنسب بقوله: «ومع ذلك لا يخلق سمعا» غير أن التعبير بالمعلومية في جانب الله تعالى فيه شيء إلى أن يرد إلى الكلام والأمر كما ردت إليه المسموعية.

وقوله: "بِأَعمَالِهِم"[4] متعلق بخبر قوله: "وهو عدم إدراك ما عند الصامت..." الخ، يريد أنه لما كان الصامت منا لا يدرك ما عنده من الخبر، صار عدم الإدراك لازما للصمت فأطلق الصمت في حق الباري جل وعز وأريد به عدم إدراك ما عند الله تعالى من الخبر.

قلت: وقد ينقدح في النفس معنى لهذا الحديث غير هذا، وهو أن المولى عز وجل يقول: «كما أمهلتكم في الدنيا وتركتكم تفعلون ما تفعلون فقفوا اليوم للحساب ولا تحسبوا أنكم تهملون أو أن لكم حجة تتكلمون بها أو منازعة تقومون بها بدليل قوله: «أنا اليوم ظالم إن جاوزني ظلم ظالم»[5] فتجوز بإطلاق الصمت على الإهمال كما تقول: لا أسكت عن من يريد انتهاك حرمتي أي

---

[1]- العمدة: 146.

[2]- نفسه: 146.

[3]- نفسه: 147.

[4]- نفسه: 147.

[5]- اخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: قول الله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وافاض في شرحه صاحب فتح الباري/11: 484 حيث جاء بلفظ: (إن الله يقول لا يجاوزني اليوم ظلم ظالم).

جاء في طرة نسخة "ب" ص: 248 تعليقا على هذا الحديث: «إن قيل كلام الله –أي القرآن– من اي انواع الدلالة هو؟ هل يدل بالمطابقة أو بالتضمن أو الالتزام؟ وهل تتعلق به الإرادة أم لا، فيلزم ان لا نكلف إذ لم"

بل أمنعه. وكثيرا ما يقول السلطان لمن جار أن ينتقم منه بعد تقدم جنايات وصبر وإمهال: طال ما سكتنا عنك، ويقال لمن انقطعت حجته أو افتضح اسكت، وهذا المعنى مناسب لهذا المقام غاية، وإن كان يبعد عن اللفظ شيئا ما.

وهذا كله إن جعل الإنصات بمعنى السكوت، وأما إن جعل بمعنى الاستماع كما مر من كلام القاموس أنه يقال: أنصت له إذا استمع لحديثه، فلا حاجة إلى التأويل حينئذ، لأن السمع ثابت من الله تعالى قطعا، وإن لم يكن هنالك استماع متجدد. تأمل.

قوله: "أَزَالَ المَانِع عَنْ مُوسَى عليه السلام وَخَلَقَ لَهُ سَمعاً..."[1] الخ، كأنه يريد أن ثم مانعا من السمع كما يقال في الرؤية إن ما لم يُر فلمانع قام بالمحل، فكذا يقال: ما لم يسمع فلمانع قام بالمحل، وحينئذ يتوقف الإدراك على إزالة ذلك المانع وخلق السمع.

فإن قيل: حقيقة السمع وكذا البصر قديما وحديثا أن يتعلق بكل موجود، ولم يمنعنا من سماع كل موجود إلا المانع، ولا معنى للمانع إلا ضد السمع، فإذا زال هذا الضد سمعنا، فليس هنالك حينئذ إلا إزالة المانع دون شيء آخر.

قلنا: إذا سلمت أن السمع والمانع منه متضادان ففي كل ضدين تعاقبا لابد من إعدام الأول وإيجاد الثاني، فكذا هذا. نعم، / يبقى النظر في عدم العرض بماذا يكون كما مر فيه النزاع على أنه لو لم يكن إلا أمر واحد كان العطف للتفسير.

339

قوله: "وَقَوَّاه"[2] أي موسى أو سمعه.

"يرد بكلامه أحدا ولم يقصده. قلنا كلام الله له دلالتان إحداهما دلالة الرقوم على المعنى القائم بقلب التالي وهذه الدلالة وجد فيها أنواع الدلالة الثلاثة. والثانية دلالة المعنى الذي دلت عليه الرقوم على المعنى القائم بالذات الذي لم ينزل ولا يصح نزوله ولا انفكاكه عن الذات العلية، وهذه الدلالة عقلية محضة كما لا يخفى على من معه أدنى علم، وأما الإرادة فلا تتعلق به أيضا لأن كلامه أي المعنى القائم بالذات واجب لا إرادة فيه. وأما الحروف والرقوم المتلوة فمرادة مقدورة والله أعلم».

[1] - العمدة: 147.

[2] - نفسه: 147.

قوله: "إِلَى مَا كَانَ قَبْلَ سَمَاعِ كَلَامِه"[1] أي من كونه محجوبا عن السماع لا إلى درجته الأولى في العلم ونحوه مثلا.

قوله: "المُنكَرَة"[2] هو نعت للأصوات لا البهائم.

قوله: "بِحَدثَانِ مَا ذَاق..." [3] الخ، حِدْثان بكسر الحاء وسكون الدال أول الشيء.

قوله: "عِنْدَ سَمَاع"[4] متعلق بذاق.

قوله: "وَمِنْ أَعْجَبِ الأُمُورِ"[5] أي كيف والجبل الذي هو اعظم من بنية موسى بأضعاف مضاعفة صار دكا فكيف بموسى وإن اختلف المقام.

{كلام الله يجوز سماعه أم لا؟}

قوله: "خُص بِسمَاعِ كَلَامَ اللهِ القَدِيم..." [6] الخ، هذا مبني على أن كلام الله القديم يجوز أن يسمع، ولأهل السنة في ذلك قولان، أحدهما: الجواز وأنه سمعه موسى عليه السلام، وهو مذهب الشيخ وجمهور الأشعرية. والثاني: المنع وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني. قال السعد في شرح النسفية: «وهو اختيار الشيخ أبي منصور —يعني الماتريدي- قال: فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم»[7] انتهى.

فإن قيل: ليس هذا هو مذهب المعتزلة.

---

[1]- العمدة: 147.

[2]- نفسه: 147.

[3]- نفسه: 147.

[4]- نفسه: 147.

[5]- نفسه: 147.

[6]- نفسه: 148.

[7]- نص منقول من شرح النسفية لسعد الدين التفتازاني ص: 60.

قلت: لا فإن المعتزلة ينكرون أن يكون في ذات الله كلام، ولا يثبتون إلا تلك الأصوات التي زعموا أن موسى عليه السلام سمعها من الشجرة، وأما هؤلاء فهم يعترفون أن الكلام ثابت لله تعالى قائم بذاته قديم غير أنه لم يدركه موسى، وإنما أدرك ما يدل عليه كما لم ندركه نحن وأدركنا ما يدل عليه، لكن الدال مختلف.

ولا يخفى أن إدراك كلام الله تعالى لا استحالة فيه عقلا، وعدم موالفة إدراك كلام عار عن الحرف والصوت لا يكون مانعا، وقد أخبر الله تعالى أنه كلم كليمه فليترك علة ظاهره كما قال الشيخ، على أن الإمساك عن المسألة بعد معرفة ثبوت الكلام المنزه عن سمات المحدثات للباري تعالى هو أسلم.

قوله: "لِوُجودِ مِثْله فِي سَائرِ الأَنْبيَاء..." [1] الخ، فيه بحث لأن الأنبياء كان يخاطبهم الملك وهو من المعتاد منه الكلام عندهم. نعم، نبينا ﷺ كان يأتيه أحيانا مثل صلصلة الجرس على ما وقع في الحديث[2] وكأنه أراد أن كلام الملك غير معتاد فيما بين الناس، وهذا لا يوجب الخصوصية فيما بين الأنبياء.

34(قوله: "وَتَوْكِيد الفِعْل / بِالمَصدَر فِي الآيَة يَمنَعهُ..." [3] الخ، يريد لأن التوكيد لا يكون مع المجاز فلا تقول قتلت زيدا مثلا إلا إذا أردت القتل الحقيقي، فإن أردت الضرب الشديد لم تؤكد وستسمع لهذا مزيد بيان.

---

[1]- العمدة: 148.

[2]- الحديث هو:«حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله كيف يأتيك الوحي فقال رسول الله ﷺ: (أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول)...» أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي.

[3]- العمدة: 148.

قوله: "وَعَجتْ عَجيجاً مِنْ جذَام المَطارِف..." [1] الخ، العجيج الصياح، وجذام بالذال المعجمة قبيلة من معد، والمطارف جمع مطرف قال في القاموس: «كمكرم رداء من خز مربع ذو أعلام» [2]، والبيت لحُمَيْدة [3] بنت النعمان بن بشير في زوجها رَوْح بن زِنْبَاع [4] تهجوه وبعده:

وقال العباء نحن كنا ثيابهم  واكسيه مضروجة وقطايف

ذكر ابن السيد البطليوسي في شرح آداب الكتاب [5] أن حميدة هذه كانت تحت الحارث بن خالد المخزومي ففركته [6] لشيخوخته وقالت فيه:

فقدت الشيوخ وأشياعهم  وذلك من بعض أقواليه

ترى زوجة الشيخ مغمومة  وتمسي لصحبته قاليه

فطلقها الحارث وتزوجها روح بن زنباع ففركته وهجته أيضا، وقالت فيه بكى الخز البيتين، فطلقها روح وقال: ساق الله إليك فتى يسكر ويقيء في حجرك، فتزوجها الفيض بن أبي عقيل الثقفي فكان يسكر ويقيء في حجرها فكانت تقول: أجيبت في دعوة روح، وقالت تهجوه:

---

[1]– العمدة: 148. تمام البيت الشعري:

بكى الخز من روح وأنكر جلده ❖❖ وعجت عجيجا من جذام المطارف

[2]– القاموس المحيط/3: 168.

[3]– حميدة بنت النعمان بن بشير الأنصاري الخزرجي (.../ 85 هـ)، شاعرة دمشقية. تزوجت المهاجر بن عبد الله بن خالد بدمشق لما قدم على عبد الملك بن مروان وطلقها فهجته وتزوجت الحارث بن خالد المخزومي ثم روح بن زنباع، ولها معهما مساجلات شعرية.. الأعلام/2: 284.

[4]– روح بن زنباع بن روح بن سلامة الجذامي أبو زرعة، أمير فلسطين وسيد اليمانية في الشام وقائدها وخطيبها وشجاعها. كان عبد الملك بن مروان يقول: جمع روح طاعة أهل الشام ودهاء أهل العراق وفقه أهل الحجاز. الأعلام/3: 34.

[5]– كتاب "شرح آداب الكتاب" هو المعروف ب"الاقتضاب في شرح آداب الكتاب" لابن قتيبة مطبوع.

[6]– يقال: فركت المرأة الرجل كرهته.

سميت فيضا وما شيء[1] تفيض بـه	إلا سلاحك بين الباب والدار
فتلك دعوة روح الخير أعرفها	سقى الإله صداه الأوطف الساري

وقالت فيه أيضا:

وما أنـا إلا مُهْـرَة عربيـة	سليلةُ أفراسٍ تَجَلَّلها[2] بغل[3]
فإن أنجبت مهرا كريما فبالحرى	وإن يك إقراف فبما أنجب الفحل

ويروى أيضا: وهل هند إلا مهرة.. البيتين على أنهما لهند بنت النعمان بن بشير، وهذا خارج عما نحن بصدده، لكنه مما ترتاح إليه النفوس المكدودة وتنشرح إليه البصائر المسدودة.

قوله: "بِالمَعْنوِي..."[4] الخ، المعنوي هو النفس والعين مثلا، ومعنى السؤال أن التوكيد في الآية إنما أفاد تحقيق المسند، لأن المصدر بمنزلة تكرير للفعل[5] فكأنه قيل: كلم كلم / وهذا لا نزاع فيه، فإنا نسلم أن الكلام وقع، وإنما النزاع في أن الكلام هل وقع من الله تعالى فيكون إسناد كلم إليه حقيقة، أو لم يقع منه فيكون إسناد كلم إليه مجازا.

ولاشك أن التوكيد المذكور لا يكون نصا في هذا، بمعنى أنه لا يفيد أن الإسناد إلى الله تعالى حقيقة لا مجاز، فإن هذا المعنى لا يفيده إلا التوكيد المعنوي بأن يقال مثلا: وكلم الله نفسه عينه موسى ليعلم أن الله هو المكلم لا غيره،كما يقال: جاء الأمير نفسه، وحيث لم يقل هذا فلا دليل في الآية.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": شيئا.

[2]- قوله: تجللها أي صار جلالا لها أي ملابسا.

[3]- قوله: بغل الظاهر انه تصحيف إذ البغل عاقر لا يلد فلا يحسن التشبيه به، بل الصواب نغل بضم النون والغين المعجمة، والنغل الرجل الفاسد الأصل الدني الآباء.

[4]- العمدة: 148.

[5]- وردت في نسخة "ب": الفعل.

قلت: وأنت خبير بأن هذا السؤال لا يرد إلا على أن المصدر من قبيل التوكيد اللفظي، وفي ذلك نزاع، قال ابن مالك[1] في شرح التسهيل[2]: «إن المصدر التوكيدي لا يثنى ولا يجمع لأنه بمنزلة تكرير الفعل فعومل معاملته».

وقال المرادي[3] في شرحه: «وكلامه -يعني ابن مالك- يقتضي أنه من قبيل التوكيد اللفظي وبه صرح ابن جني[4]. -قال:- وصرح أبو الحسن الآمدي[5] بأنه ليس من التأكيد اللفظي بل مما يعني به البيان. -قال:- لأنه يرفع المجاز ويثبت الحقيقة ولذا لا يأتي التأكيد في المجاز. - وأجاب عن قوله:-

بكى الخز من روح[6] وأنكر جلده ❖ وعجت[7] عجيجا من جذام المطارف

بأنه نادر لا يقاس عليه لكنه أجرى المجاز مجرى الحقيقة مبالغة فيه، قال: وذكر غيره أيضا أنه من التأكيد المعنوي، وهو لإزالة الشك عن الحديث» انتهى.

قلت: وهو معنى جواب المصنف الآتي عن البيت وعلى ما ذكر الآمدي وغيره من أنه من التأكيد المعنوي لا يرد السؤال المذكور فحافظ عليه.

---

[1]- محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني أبو عبد الله جمال الدين (672/600 هـ)، أحد الأئمة في علوم العربية. كان إماما حجة في النحو والصرف، والقراءات وعللها. من كتبه: "الألفية في النحو"، "تسهيل الفوائد في النحو"، "الكافية"، "الشافية" و"إيجاز التعريف في الصرف". الأعلام/6: 233.

[2]- وصل ابن مالك في شرحه إلى باب "مصادر الفعل" ثم كمله ولده بدر الدين.

[3]- المقصود به الحسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المراكشي المعروف بابن أم قاسم بدر الدين المتوفى سنة 749 هـ. انظر ترجمته في بغية الوعاة: 226، طبقات المفسرين للداودي/1: 139، كشف الظنون/1: 406.

[4]- عثمان بن جني الموصلي أبو الفتح (.../ 392هـ) من أئمة الأدب والنحو وله شعر. من تصانيفه: "المبهج"، "المحتسب" و"سر الصناعة". الأعلام/4: 204.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ب": الأبدي.

[6]- بدلها وردت عوف في العمدة للسنوسي.

[7]- عج عجيجا: رفع صوته وصاح.

وقال في فتح الباري في باب: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[1] :«قال الأئمة: هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة.قال النحاس: أجمع النحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازا، فإذا قال: "تكليما" وجب أن يكون كلاما على الحقيقة التي تعقل. -قال:- وأجاب بعضهم بأنه كلام على الحقيقة لكن محل الخلاف هل سمعه موسى عليه السلام من الله تعالى حقيقة أو من الشجرة؟ فالتأكيد رفع المجاز عن كونه غير كلام أما المتكلم به فمسكوت عنه.

ورد بأنه لابد من مراعاة المحدث عنه، فهو لرفع المجاز عن النسبة لأنه قد نسب الكلام فيها إلى الله تعالى، فهو المتكلم حقيقة ويؤيده قوله في سورة الأعراف: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي﴾[2]، وأجمع السلف / والخلف على أن «كلم» هنا من الكلام، ونقل الكشاف عن <بدع>[3] بعض التفاسير أنه من الكلم بمعنى الجرح وهو مردود بالإجماع المذكور»[4] انتهى.

وبعد كتبي هذا، ظهر لي أن السؤال السابق وارد وإن جعلنا المصدر من قبيل التوكيد المعنوي والجواب ما عند ابن حجر والمصنف.

قوله: "مِنْ بَاب الاسْتِعارَة التَّبعِيَة"[5] أي على ما عند الجمهور وتخييلية على ما عند السكاكي، بأن شبهت المطارف بحيوان ينفر ويصيح وإسناد العجيج قرينة. وعلى كل حال فالاستعارة مطلقا أي سواء كانت حقيقية أو تخييلية أصلية أو تبعية مبناها تناسي التشبيه قضاء لحق المبالغة، وهذا هو الجواب الذي تقدم عن الآمدي.

---

[1]- النساء: 164 : ﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾.

[2]- الأعراف: 144 ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَبِكَلاَمِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾.

[3]- سقطت من نسخة "ب"

[4]- قارن بما ورد في فتح الباري كتاب التوحيد، باب: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ /13: 586.

[5]- العمدة: 148.

قوله: "لِمَا سَبَق"[1] أي من أنها استعارة، والقرينة إسناد العجيج إلى من لا يتأتى منه، وقول الخصم وكذا الكلام أسند إلى من لا يتأتى منه ممنوع، لأنه مبني على انحصار الكلام في الحروف والأصوات المستحيلة على الباري تعالى. وقد بينا فساده، وحينئذ لا مانع من إسناد الكلام إلى الباري حقيقة، والحاصل أن الكلام ثابت للباري تعالى عقلا وسمعا. أما بالعقل فلما مر من الاستدلال، وأما بالسمع فلهذه الآيات ونحوها. والسمع إذا لم يصادم العقل عمل به لا سيما في نحو الكلام مما لا يتوقف عليه ثبوت السمع.

قوله: "بِمَعنَى خَلق الكَلاَم مَجازاً"[2] أي بدليل تبادر غيره إلى الفهم، وبدليل إطلاق المتكلم على غير الخالق بلا قرينة، والأصل في الإطلاق الحقيقة والأصل عدم الاشتراك.

قوله: "وَمَنْعهم لِذلكَ بِمُقْتضى أَصْلهِم"[3] يريد أن المعتزلة يسلمون أن لا متكلم حقيقة إلا الخالق للكلام ولا يلزمهم أن لا متكلم إلا الله، لأنه إنما يلزمهم لو سلموا ألا خالق إلا الله لكن يقولون: إن العباد خالقون فهم متكلمون حقيقة.

والجواب أن كون العبد خالقا مما اتضح بطلانه، فيبطل ما انبنى عليه ويلزم ألا متكلم حقيقة إلا الله تعالى، وهو باطل.

قوله: "عَقلاً وَنَقْلا"[4] فيه بحث من وجهين، أحدهما: أن ظاهر هذا الكلام يقتضي أن ثبوت الكلام يتضح من جهة النقل من غير حاجة إلى هذه الآية،وإنما ذكرت تقوية مع أنها هي التي جعلها المصنف دليلا ولم يذكر غيرها فيما مر. الثاني: أنه ليس عندنا من السمع ما يؤخذ منه <عدم>[5] انحصار الكلام في الحروف والأصوات، فكيف يقول المصنف إن حصر الكلام في الحروف والأصوات واضح البطلان عقلا ونقلا.

---

[1]- العمدة: 149.

[2]- نفسه: 149.

[3]- نفسه: 149.

[4]- نفسه. 149.

[5]- سقطت من نسخة "ب"

والجواب: / عن الأول أن الاستدلال على الكلام من السمع لا ينحصر في الآية، بل هناك آيات أخر سيأتي بعضها الآن وأحاديث، وكفى بإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع حجة. وعن الثاني أن إطلاق السلف الصالح على ثبوت الكلام لله وورود النصوص بذلك مع استحالة اتصاف الباري بالحروف والأصوات، دليل على عدم حصر الكلام فيها وأن السلف لم يحصروه فيها، وإلا لم يثبتوه للباري. ولا يخفى أن هذا الاستدلال يلاحظه العقل.

وقد يجاب عن الوجهين بأن المراد بالنقل ما هو أعم حتى يدخل بيت الأخطل ونحوه، لكن في ادعاء وضوح البطلان ما لا يخفى.

قوله: "فَتَعيَّن التَّأوِيل..."[1] الخ، راجع إلى ما قبله من الانحصار وأن قيامها به تعالى محال، وهو تقرير ذلك التوهم.

تنبيهات: {في مزيد تشقيق الكلام وتفصيله في الصفات}

الأول: ذكر المصنف في هذا الفصل قدم الصفات، أي صفات المعاني أو المعاني والمعنوية جميعا، أما المعنوية فمتفق عليها بيننا وبين المعتزلة ثبوتا وقدما. وأما المعاني فتقدم أن المعتزلة ينفونها فالنزاع[2] بيننا وبينهم في هذا الفصل.

وتقدم أن البصريين منهم أثبتوا الإرادة حادثة لا في محل، وقد أثبت جهم[3] أيضا لله علوما حادثة على ما يأتي، وأثبتوا كلهم الكلام حادثا غير قائم بالباري تعالى، فصار الجميع متفقين على إنكار أن تكون لله صفات وجودية قديمة قائمة بذاته فرارا من تعدد القدماء كما مر، وبقوا بين ناف لها ومثبت لها حادثة.

1- العمدة: 150.

2- وردت في نسخة "أ": فلا نزاع.

3- جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز من موالي بني راسب (.../128 هـ) رأس الجهمية. قال الذهبي: الضال المبتدع، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شرا عظيما. ميزان الاعتدال/1: 197. لسان الميزان/2: 142.

أما القدرة والحياة والسمع والبصر، فقد نفوها زائدة على الذات. وأما العلم فقد أثبته جهم متعددا حادثا كما ذكرنا، وسيأتي الرد عليه.

{مذاهب الفرق في صفة الإرادة}

وأما الإرادة فالناس فيها على فرق:

<الفرقة>[1] الأولى: البصريون من المعتزلة وأنها حادثة لا في محل كما مر.

الثانية: النجار[2] وأنها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره.

الثالثة: الكعبي وكثير من معتزلة بغداد أنها راجعة إلى العلم تارة وإلى الأمر أخرى، وقد تقدم هذا كله.

الرابعة: الفلاسفة، وأن الإرادة ويسمونها العناية هي تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد[3] في علمه السابق، وهذا معنى قولهم: الإرادة هي العلم بالنظام الأكمل.

الخامسة: المحققون من المعتزلة، أن الإرادة هي العلم بما في الفعل من المصلحة.

السادسة: الكرامية أن الإرادة صفة زائدة عل الذات قائمة بها، وهي حادثة.

344 السابعة: الأشاعرة، أن الإرادة صفة زائدة قائمة بالذات / قديمة كسائر الصفات. وأما ضرار فقد قال: إنها نفس الذات كما قال[4] في غيرها من الصفات. فحصل الاتفاق حينئذ على الإرادة بين الحكماء والمتكلمين وجميع الفرق، إلا أنها وقع النزاع في معناها.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار أبو عبد الله توفي نحو 220هـ، رأس الفرقة النجارية، من المعتزلة وإليه نسبتها، له مع النظام عدة مناظرات، وأكثر المعتزلة في الري وجهاتها النجارية، وهم يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد، وفي الوعد والوعيد، وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية من كتبه: "الاستطاعة"، "الإرادة"، "الثواب والعقاب" وغيرها. معجم المؤلفين/4: 53، الأعلام/2: 253، هداية العارفين/1: 303-304.

[3]- وردت في نسخة "أ": من الأزل الأبد.

[4]- وردت في نسخة "أ": قالوا.

{مذاهب الملل في صفة الكلام}

وأما الكلام، فاتفقت عليه جميع الملل كذلك، إلا أنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه، فذهبت الأشاعرة إلى أنه صفة قائمة بالذات قديمة عارية عن جنس الحروف والأصوات، والسكون والإعراب وجميع سمات المحدثات كما هو شأن القدرة والعلم وغيرهما، يعبر عنها بالحروف الدالة عليها على اختلاف اللغات، وهي واحدة في نفسها، إلا أنه إن عبر عنها بالعربية فقرآن وبالعبرانية[1] فتوراة وبالسريانية فإنجيل، والاختلاف إنما هو في الحروف الدوال وأما المدلول فواحد.

وذهبت الحشوية إلى أن هذه الحروف هي قديمة قائمة بذاته تعالى، بل والمداد نفسه حادث، وإذا كتب به القرآن صار بعينه قديما بعد ما كان حادثا على ما مر عند المصنف.

قال الشيخ سعد الدين: «ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل، ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه[2] قام بذاته تعالى وأنه قول الله لا كلامه، وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم، وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما -أي بين الحادث والمحدث- بأن كل ما له ابتداء وإن كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وإن كان مباينا للذات فهو محدث بقوله ﴿كن﴾ لا بقدرة.

والمعتزلة لما قطعوا بأنه المنتظم من الحروف وأنه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى، ذهبوا إلى أن معنى كونه متكلما <أنه>[3] خلق الكلام في بعض الأجسام، واحترز بعضهم عن إطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من إيهام الخلق والافتراء، وجوزه الجمهور. ثم المختار عندهم وهو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين أنه من جنس الحروف والأصوات ولا يحتمل البقاء حتى إن ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ أو كتب في المصحف، لا يكون قرءانا، وإنما القرآن ما قرأه القارئ، وخلقه الباري من الأصوات المنقطعة والحروف المنتظمة.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": العبرية.

[2]- وردت في نسخة "ب": حدوثها.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

وذهب الجبائي إلى أنه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الأصوات، ويوجد بنظم الحروف وبكتبها ويبقى عند المكتوب والحفظ، ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف / وكل لسان، ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها، ولا يبطل ببطلانها.

345

والحاصل، أنه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج أحدهما: قدم كلام الله تعالى، وهو أنه من صفات الله وهي قديمة. والآخر حدوثه، وهو أنه من جنس الأصوات وهي حادثة، فاضطر القوم إلى القدح في أحد القياسين، ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين، فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله، والكرامية كون كل صفة قديمة، والأشاعرة كونه من جنس الأصوات والحروف، والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا، ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية، فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة»[1] انتهى محل الحاجة منه.

{كلام الله تعالى مع كونه قديما محفوظ في الصدور مكتوب في المصاحف}

الثاني: قد علمت مما مر أن كلام الله تعالى عند أهل السنة قديم، قائم بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت، إلا أنه مع ذلك يطلق عليه عندنا أنه محفوظ مكتوب مقروء مسموع منزل بلا اعتقاد حلول، ولا مفارقة للذات العلية، بل بمعنى أنه مدلول عليه بالمحفوظ والمقروء والمسموع والمنزل، وتقدم هذا المعنى في كلام تقي الدين المقترح.

وقال الخفاف[2] في شرح البرهانية: إن كلام الله تعالى مسموع بالآذان مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور متلو في المحاريب منزل على الأنبياء عليهم السلام، والتحقيق في جميع هذه المعاني أن الكلام الذي هو صفة من صفاته تعالى يستحيل أن ينزل أو يحل في صدر أو لسان أو آذان، فلم يبق أن يكون المراد مسموعا إلا اللفظ الدال عليه.

والمنزل أيضا هي التلاوة، والمعنى بكونه منزلا أن جبريل عليه السلام سمع من الله تعالى الكلام القديم كما سمعه موسى عليه السلام بأذنه وخلق له العبارة عنه، فنزل هو إلى الأرض على النبي ﷺ

---

[1]- نص منقول من شرح المقاصد/4: 145-146.

[2]- سبق التعريف به وبكتابه شرح البرهانية في الجزء الأول ص: 315 هوامش: 2 و3.

فأدى إليه ما سمع. وأما أن يكون نقل ذلك، أعني ألفاظ القرآن وحروفه، من اللوح المحفوظ فنزل به إلى النبي ﷺ فيصدق اسم المنزل على القرآن بهاتين الصورتين.

وأما القراءة فهي أصوات القراء وهي حادثة، والمقرو بها الكلام القديم، وكذلك التلاوة والمتلو بها الكلام القديم، وهما أعني القراءة والتلاوة، هو الطريق إلى تحصيل الكلام القديم وفهمه» انتهى.

وقال صاحب قطب العارفين[1] في سمع الكلام: «قال الله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[2] معنى ذلك كمثل / معبِّر يُعبِّر لرجل عن كلام غيره فيفهم المعبَّر له من كلام الغير ما يستدل به على فهم كلام المعبَّر عنه، فافهم»[3].

وقال في فصل النزول: «قال سبحانه: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾[4] وروح القدس هو جبريل عليه السلام، يحتمل ذلك أن <يكون>[5] جبريل عليه السلام كان في جهة الفوق فسمع كلام الله من الله أو بوحي، والله تعالى ليس في جهة فوق ولا في جهة من الجهات، فعبر جبريل لمحمد ﷺ بلسان عربي عما فهم من كلام الله عز وجل، وعبر محمد ﷺ بلسان عربي لأمته عما فهم من عبارة جبريل عن كلام الله تعالى، فالعبارة عربية والمعبر عنه غير عربي، فهذا معنى النزول، وليس المقصود بالنزول انفصال كلام الله عز وجل عن الله بمعنى الانحطاط من علو إلى سفل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا»[6].

1- سبق التعريف بكتاب قطب العارفين وبصاحبه في الصفحة: 177.

2- التوبة: 6 ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾.

3- نص منقول بأمانة من كتاب قطب العارفين ص: 62.

4- النحل: 102 ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾.

5- سقطت من نسخة "ب".

6- نص منقول بأمانة من كتاب قطب العارفين ص: 62-63.

وقال في فصل التلاوة والقرآن: «قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾[1] يحتمل أن يكون جبريل هو التالي، ويضيف الله عز وجل ذلك إلى نفسه كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾[2] وهم الحراثون يشقونها، فأضاف ذلك إلى نفسه، ومن زعم أن الله عز وجل قارئ وتال[3] فقد خرج عن[4] مذاهب[5] المسلمين، لأن معنى التلاوة والقراءة عند أهل السنة صوت القارئ ونغمته وتعالى [الله][6] عن ذلك علوا كبيرا»[7].

وذكر السيوطي في الحاوي[8] أنه اختلف في كيفية تلقي جبريل الوحي من الله تعالى، فقيل ألهمه، وقيل سمعه منه تعالى، وقيل حفظه من اللوح المحفوظ، وقيل تلقفه من الله تعالى تلقفا روحانيا، قال: والأظهر أنه راجع إلى معنى الإلهام فلا يكون قولا رابعا، وقيل: سمعه جبريل من إسرافيل وإسرافيل من اللوح المحفوظ، ثم اختلف هل نزل جبريل على النبي ﷺ باللفظ أو بالمعنى فعبر ﷺ.

وحكى الزركشي[9]: أنه اختلف العلماء في المنزل على النبي ﷺ على ثلاثة أقوال، «الأول: أنه اللفظ والمعنى، وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به، وأنه ذكر بعضهم أن حروف القرآن في اللوح المحفوظ، كل حرف منها يقدر جبل قاف. الثاني: أنه المعنى خاصة نزل به جبريل وعلِمه النبي ﷺ فعبَّر عنه بلغة العرب لقوله ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ

1- آل عمران: 58.
2- عبس: 26.
3- وردت في نسخة "ب": تالي.
4- وردت في نسخة "ب": من.
5- في الأصل المنقول منه: مذهب.
6- سقطت من نسختي: "أ" و"ج".
7- نص منقول بتصرف يسير من قطب العارفين ص: 61-62.
8- سبق التعريف بالسيوطي وبكتابه الحاوي في الجزء الأول ص: 243-279.
9- راجع ترجمته في الجزء الأول ص: 238 هامش 4.

عَلَى قَلْبِكَ﴾[1]. الثالث: أن جبريل ألقي عليه المعنى فقط، وأنه عبر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأن أهل السماء يقرءونه باللغة العربية، ثم إنه نزل به كذلك بعد ذلك»[2] / انتهى. قلت: ولا ينبغي أن تعدهن[3] في التحقيق ثلاثة أقوال.

{كلام الله تعالى عند الإطلاق قد يراد به المعنى القديم وقد يراد به النظم المؤلف}

الثالث: إذا تبين لك أن كلام الله تعالى مع كونه قديما محفوظ في الصدور مكتوب في المصاحف، فاعلم أن كلام الله يطلق تارة ويراد به المعنى القديم، ويطلق تارة ويراد به النظم المؤلف، كقول عائشة رضي الله عنها «ما بين دفتي المصحف كلام الله» وكذا القرآن يطلق على المعنيين، إلا أنه لا خفاء في أن إطلاقهما على المعنى الأول حقيقة وهل هما في المعنى الثاني كذلك أم لا؟ والتحقيق أنهما حقيقة في المعنيين معا.

قال السعد في شرح النسفية: «فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم، مجازا في النظم المؤلف، لصح نفيه [عنه][4] بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى والإجماع على خلافه. وأيضا المعجز المتحدى به هو كلام الله قطعا مع أن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور، إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة.

قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة كونه صفة لله[5] وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور[6] والآيات، ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فلا يصح النفي أصلا، ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى. وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل

---

[1]- الشعراء: 193-194: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنذِرِينَ﴾.
[2]- نص منقول بتصرف من كتاب البرهان في علوم القرآن/1: 229-230.
[3]- وردت في نسخة "أ": تعد.
[4]- سقطت من نسختي: "أ" و"ب".
[5]- وردت في نسخة "ب": له.
[6]- بدلها وردت الصور في نسخة "ب".

معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات، اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك، إنما هو باعتبار دلالته على المعنى [القديم][1] ولا نزاع لهم في اللفظ والتسمية»[2] انتهى.

وقال في شرح المقاصد: «لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك أو المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث»[3] انتهى. وفيه بعض مخالفة للأول.

وقال الخفاف في شرح البرهانية: «فإذا ثبت أن كلام الله تعالى قديم وهو صفة من صفاته، فالكلام اللفظي المعبر عنه، والخطوط المسطرة في المصحف الكريم، عبارة أيضا عنه، فاسم الكلام ينطلق بالاشتراك على الصفة القديمة القائمة به وعلى اللفظ الذي هو القراءة وعلى الكتابة، ويكون اسم الكلام حقيقة في الجميع» انتهى.

{ألفاظ القرآن حادثة، ومعاني ألفاظه منها ما هو قديم ومنها ما هو حادث}

348 الرابع: قد علمت مما مر أن الحروف والأصوات حادثة خلافا للحشوية، / فالقرآن ألفاظه كلها حادثة، وأما معاني الألفاظ فمنها قديم ومنها حادث على ما حققه القرافي[4]، وهو أن جميع مدلولات الألفاظ إما مفردات أو مركبات، والمفردات منها ما يرجع إلى الله تعالى أو إلى صفاته كالله والرحمن والعليم، فالدال فيه وهو اللفظ حادث والمدلول قديم، ومنها غير ذلك كالأرض، والسماء والجنة والنار، فالدال فيه والمدلول حادثان.

والمركبات إما إنشاءات أو إخبارات <والإنشاءات>[5] كلها قديمة لأنها من الله تعالى، والإخبارات منها ما يرجع إلى إخبار الله تعالى عن نفسه نحو ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾[6] فالمدلول في هذا قديم والدال حادث، ومنها ما يرجع إلى إخبار الله تعالى عن غيره نحو ﴿وَإِذْ قَالَ

1- سقطت من نسختي: "أ" و"ب".

2- كلام منقول مع تصرف يسير من شرح النسفية: 60-61.

3- قارن بما ورد في شرح المقاصد/4: 151.

4- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 258 هامش: 2.

5- سقطت من نسخة "ب".

6- البقرة: 34، الإسراء: 61، الكهف: 50، طه: 116.

مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ﴾[1] و﴿قَالَ فِرْعَوْنُ﴾[2] مثلا فالدال والمدلول <فيه>[3] حادثان، والإخبار بذلك قديم.

وأنت خبير بأن جميع الإخبارات في القرآن قديمة، كما أن الإنشاءات قديمة، وإنما الخلاف[4] في المخبر عنه وبه، والقرآن كله كلام مركب فهو كله قديم بهذا الاعتبار ولا علينا في المفردات.

{لا يجوز أن يقال إن كلام الله تعالى حادث ولا مخلوق}

ومع ما ذكرنا من التفصيل، لا يجوز أن يقال إن كلام الله تعالى حادث ولا مخلوق، ولا أن يقال القرآن مخلوق، وأما من جهة المعنى النفسي فلعدم صحته معنى وإطلاقا، وأما من جهة اللفظ فللإيهام، وقد انعقد إجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع، على أن القرآن كلام الله غير مخلوق.

ومن هنا تعلم أنه لا ينبغي التمشدق بذلك التقسيم الذي ذكره القرافي في كل مجلس، وعلى رؤوس الخواص والعوام، فإنه ربما أدى ذلك إلى ازدراء العامة بكتاب الله تعالى ويستخفوا به ويجعلوا فيه مغمزا.

وقد منع الإمام أحمد أن يقال "لفظي بالقرآن مخلوق" مع صحة هذا في نفسه، إلا أنه حسم للذريعة، ولأنه قد ينوي البدعي القرآن بلفظي مخلوق، وهذه هي المسألة المشهورة بمسألة اللفظ، ويقال لأصحابها اللفظية.

1- البقرة: 54 و67، المائدة: 20، إبراهيم: 6، الصف: 5.

2- الأعراف: 123، يونس: 79، الشعراء: 23، القصص: 38، غافر: 26، 29 و36.

3- سقطت من نسخة "ب"

4- وردت في نسخة "أ": التفصيل.

{المسألة المشهورة بمسألة اللفظ}

وذكر ابن حجر في فتح الباري: «أن أول من قال "لفظي بالقرآن مخلوق" الحسين بن علي الكرابيسي[1]، أحد أصحاب الشافعي، فلما بلغ ذلك الإمام أحمد بدعه وهجره. ثم قال بذلك داوود الأصبهاني رأس الظاهرية، وهو يومئذ بنيسابور، فأنكر عليه إسحاق وبلغ ذلك أحمد، فلما قدم بغداد لم يأذن له في الدخول عليه» انتهى.

{بسبب القول بخلق القرآن امتحن كثير من العلماء}

قلت: وعلى القول بخلق القرآن امتحن كثير من العلماء رضي / الله عنهم، فخرج البخاري فارا وسمع يقول: «اللهم اقبضني إليك غير مفتون»، فمات بعد أربعة أيام، وسجن عيسى بن دينار[2] عشرين سنة، وسئل الشعبي[3] فقال: أما التوراة والإنجيل والزبور والفرقان فهذه الأربعة حادثة، وأشار إلى أصابعه فكان سبب نجاته.

ومنهم من تجانن[4]، حتى حكي عن بعضهم أنه دخل على أمير فقال له: تعز، فقال مِمَّ، فقال: القرآن مات، فقال سبحان الله يموت القرآن، قال: كل مخلوق يموت، ثم قال: إذا مات القرآن في شعبان فمن يصلي بالناس في رمضان؟ فقال الأمير: أخرجوا عني هذا المجنون.

---

[1]- أبو علي الحسين بن علي بن يزيد البغدادي العلامة فقيه بغداد، صاحب التصانيف تفقه بالشافعي، كان ذكيا فطنا فصيحا لسنا، تصانيفه في الأصول والفروع تدل على تبحره. مات سنة 248 وقيل سنة 245 هـ. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 450.

[2]- هو عيسى بن دينار بن واقد الغافقي يكنى أبا عبد الله سكن قرطبة، ارتحل ولزم ابن القاسم مدة وكان صالحا خيرا ورعا يذكر بإجابة الدعوة. قال ابن وضاح: وهو الذي علم أهل الأندلس الفقه. توفي سنة 212هـ. تاريخ علماء الأندلس/1: 373. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 348.

[3]- ورد في طرة نسخة "ب" ص: 255: «قوله: وسئل الشعبي...إلخ، الشعبي لم يدرك فتنة خلق القرآن إذ مات سنة أربع ومائة بعد موت السيد عمر بن عبد العزيز بأربع سنين» وهو كذلك إذ ولد سنة إحدى وعشرين في إمرة عمر بن الخطاب وقيل سنة ثمان وعشرين، ومات سنة خمس ومائة كما جاء في تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 148.

[4]- وردت في نسخة "أ": تجان.

{خلفاء بني العباس وتفاوتهم في امتحان الإمام بن حنبل ﷺ}

وفي الدولة العباسية اشتد الأمر بذلك وعظم البلاء، قيل وأول من قال بخلق القرآن من الخلفاء المأمون العباسي، وكان شيخه أبو هذيل العلاف إلا أن المأمون في خلافته لم يدع الناس إلى ذلك، بل كان يقدم رجلا ويؤخر أخرى إلى أن قوي عزمه في السنة التي مات [فيها][1] على أن يدعو الناس إلى القول بخلق القرآن، ويشدد العقوبة على من لم يقل به، فطلب الإمام أحمد وجماعة فحمل إليه أحمد، فلما كان في بعض الطريق مات المأمون وبقي أحمد مسجونا على حاله، ولما مات المأمون عهد إلى أخيه المعتصم بالخلافة، وأوصاه أن يحمل الناس على القول بخلق القرآن.

فلما بويع المعتصم اشتدت المحنة، وطلب الإمام أحمد وكان في سجن المأمون فحمل إليه، وامتحنه وعقد له مجلسا للمناظرة فيه القاضي أحمد بن أبي داوود[2] وعبد الرحمن بن إسحاق وغيرهما، ولم يزل معهم في جدال نحو ثلاثة أيام، فأمر أن يضرب بالسياط فضرب ضربا وجيعا حتى غشي عليه، فحمل إلى منزله، وكان مدة مكثه في السجن ثمانية وعشرين شهرا.

ولما مات المعتصم وولي الواثق أظهر ما أظهره المأمون والمعتصم من المحنة، وقال للإمام أحمد: لا تجمع إليك أحدا ولا تساكني في بلد أنا فيه، فبقي أحمد مختفيا إلى أن مات الواثق، وولي المتوكل فرفع المحنة وأظهر السنة وأخمد البدعة، وحض على رواية الآثار النبوية، وأمر بإحضار الإمام أحمد ﷺ وإكرامه وإعزازه، وأعطاه مالا كثيرا فلم يقبله، وفرقه على الفقراء والمساكين، وأجرى المتوكل على أهله وولده أربعة آلاف درهم في كل شهر، فلم يرض الإمام / أحمد بذلك.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- ضبطه الذهبي أحمد بن أبي دُواد، وقال في ترجمته: «القاضي الكبير أبو عبد الله البصري ثم البغدادي الجهمي عدو أحمد بن حنبل. كان داعية إلى خلق القرآن، له كرم وسخاء وأدب وافر ومكارم. ولد سنة ستين ومائة بالبصرة ومات منكوبا سنة أربعين ومائتين ودفن بداره ببغداد. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 425.

ويقال إن الواثق قتل أحمد بن <نصر>[1] الخزاعي على القول بخلق القرآن ونصب رأسه إلى الشرق فدار إلى القبلة، فأجلس معه رجلا بيده رمح أو قصبة، فكان كلما دار الرأس إلى القبلة أداره إلى الشرق[2].

وذكر أنه رئي في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي ورحمني، إلا أني كنت مهموما منذ ثلاث[3]، قيل له ولم؟ فقال: إن النبي ﷺ مر علي مرتين فأعرض بوجهه الكريم عني، فغمني ذلك، فلما مر علي الثالثة قلت: يا رسول الله ألست على الحق وهم على الباطل؟ فقال ﷺ: بلى، فقلت: ما بالك تعرض عني بوجهك الكريم. فقال ﷺ: حياء منك إذ قتلك رجل من أهل بيتي.

{حكاية يستفاد منها رجوع الخليفة الواثق إلى الصواب}

وذكر الكمال الدميري[4] حكاية تدل على أن الواثق رجع عن هذا الاعتقاد والامتحان، وهي أن شيخا أحضره فناظره ابن أبي دواد وقال له: ما تقول في القرآن؟، فقال: الشيخ: المسألة لي، قال: سل، قال: ما تقول في القرآن؟ قال ابن أبي دواد: هو مخلوق، فقال الشيخ: هذا شيء علمه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي أم لم يعلموه؟ قال: لم يعلموه، فقال الشيخ: سبحان الله شيء لم يعلمه النبي ﷺ ولا الخلفاء الراشدون وعلمته أنت؟، فخجل ثم قال: أقلني. والمسألة بحالها، قال: قد فعلت.

قال: ما تقول في القرآن؟ قال: مخلوق، فقال: هذا شيء علمه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي أم لم يعلموه؟ فقال: علموه ولم يدعوا الناس إليه، فقال: أو لا وسعك ما وسعهم؟ فلما سمع الواثق ذلك، قام ودخل الخلوة واستلقى على قفاه، وجعل يكرر الإلزامين اللذين

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- وردت في نسخة "ب": المشرق.

[3]- وردت في نسخة "ب": ثلاثة.

[4]- كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري (742/808 هـ) الشافعي العلامة صنف شرح المنهاج في أربع مجلدات وغيره. شذرات الذهب/7: 79-80.

ذكرهما الشيخ ثم دعا حاجبه وأمره أن يحل قيود الشيخ، ويعطيه أربعمائة دينار، ويأذن له في الرجوع، وسقط من عينيه ابن أبي دواد ولم يمتحن بعدها أحدا.

وفي رواية أخرى قال له الشيخ: أخبرني عن هذا الأمر الذي تدعو إليه، أشيء دعا إليه رسول الله ﷺ؟ قال ابن أبي دواد: لا. قال [الشيخ][1]: فشيء دعا إليه أبو بكر؟ قال: لا. قال: فشيء دعا إليه عمر؟ قال: لا. قال: فشيء دعا إليه [عثمان؟][2] قال: لا. قال: فشيء دعا إليه علي؟ قال: لا. قال الشيخ: فشيء لم يدع إليه النبي ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي تدعو إليه أنت؟ لا يخلو إما أن تقول علموه أو جهلوه.

/ فإن قلت: علموه وسكتوا عنه وسعنا وإياك من السكوت ما وسع القوم، وإن قلت: جهلوه وعلمته أنت فيا لكع بن لكع يجهل النبي ﷺ والخلفاء الراشدون رضي الله تعالى عنهم شيئا وتعلمه أنت، فوثب الواثق قائما ودخل الحجرة وجعل ثوبه في فيه يضحك، وجعل يقول: صدق ليس يخلو من أن يقول: علموه أو جهلوه إلى آخر ما ذكر الشيخ، ثم قال لابن أبي داوود: أعط هذا الشيخ نفقته وأخرجه من[3] بلدنا. قال الكمال الدميري: «وهذا الذي قاله الشيخ إلزام صحيح وبحث لازم للمعتزلة»[4] انتهى.

{الإمام الشافعي وثناؤه على الإمام أحمد}

ويذكر أن الشافعي ﷺ لما كان بمصر رأى النبي ﷺ و[illegible] بشر أحمد بن حنبل بالجنة على بلوى تصيبه فإنه يدعى للقول بخلق القرآن، فلا يجيب إلى [illegible] بل يقول: هو منزل غير مخلوق، فلما أصبح الشافعي ﷺ كتب ما رأى وأرسله إلى أحمد ببغداد، فلما بلغ الكتاب أحمد فتحه فقرأه وبكى وقال: ما شاء الله لا قوة إلا بالله، ثم أخبر الرسول بما فيه فقال الرسول: الجائزة، وكان على أحمد قميصان أحدهما يلي جسده والآخر فوقه، فنزع الذي على جسده

---

[1]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".
[2]- سقطت من نسخة "أ".
[3]- وردت في نسخة "ب": عن.
[4]- نص منقول بشيء من التصرف من كتاب الحيوان/1: 82.

وأعطاه إياه، فلما رجع إلى الشافعي قال له: ما أجازك؟ قال: القميص الذي يلي جسده، فقال للرسول: اغسله وأيتني بمائه، فأتاه بمائه، فلفظه على جميع جسده.

ورأى آخر النبي ﷺ فقال له: ما شأن أحمد بن حنبل؟ فقال [له][1] ﷺ: سيأتيك موسى بن عمران عليه السلام فاسأله، فإذا هو بموسى فقال: يا كليم الله ما شأن أحمد بن حنبل؟ فقال: بلي في السراء والضراء فوجد صادقا، فألحق بالصديقين.

والحكمة في الإحالة على موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، أمور منها: بيان فضل هذه الأمة حتى إن موسى أقر ذلك وبينه. ومنها: بيان فضل أحمد حيث شهد له النبي الكريم. ومنها: المناسبة بين القرآن الذي هو كلام الله وموسى الذي هو كليم الله.

وذكر ابن القاضي عياض[2] في كتابه[3] "في مناقب أبيه" أنه لما هاجت الفتنة بخلق القرآن، هم بعض أئمة ذلك العصر وقد سماه، ونسيته أنا لطول العهد به[4]، أن يقول بخلق القرآن...الخ، فسمع هاتفا في المنام ينشد:

لا والذي رفع السماء بلا دعائم للبصر

وبنى طباقا سبعة	❖❖❖	من كل مختلف الصور
ما قال خلق في القرآ	❖❖❖	ن بخلقه إلا كفر
/ لكن كلام منزل	❖❖❖	من عند خلاق البشر

1- سقطت من نسخة "أ".

2- هو أبو عبد الله محمد ولد القاضي عياض بن عمرو بن موسى اليحصبي، سمع من أبيه القاضي أبي الفضل وابن العربي، ولي قضاء دانية من الأندلس قبل السبعين وخمسمائة توفي سنة 575 هـ. التكملة/2: 677.

3- اسم الكتاب هو: "التعريف بالقاضي عياض" قدم له وحققه الدكتور بن شريفة ونشرته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية سنة 1982 في طبعة ثانية.

4- المقصود به: أبو علي بن النجم كما جاء في كتاب التعريف ص: 38.

وممن امتحن محمد بن سحنون[1] طلبه ابن أبي الجواد ليمتحنه، فدخل ابن سحنون على الأمير فقال لابن أبي الجواد: ناظره، فقال له ابن سحنون: مم خلق الله السماء؟ فقال: من دخان،فقال: من أي شيء خلقت الأرض؟ قال: من زبد. ثم سأله عن أشياء حتى قال: مم خلق القرآن؟ فحينئذ انقطع ابن أبي الجواد وقال: هذا يحتاج إلى نظر، فقال الأمير لابن أبي الجواد: أجبه يا فاسق، وقال لابن سحنون: قم فلا يد فوق يدك.

الخامس: تقدم أن من الناس من يفرق بين القديم والأزلي ويقول: إن القديم أخص، بمعنى أن القديم هو الأزلي القائم بنفسه، وعلى هذا فالصفات تكون أزلية لا قديمة، وهو اصطلاح يتخرجون به عن شناعة كثرة[2] القدماء، وتقدم أنه لا حاجة إلى الاعتذار، وسواء قلنا: إن الصفات قديمة أزلية <أو أزلية>[3] فقط فهي باقية.

وقد اعترض المعتزلة على طريق الإلزام بأنه لو كانت له تعالى صفة قديمة لكانت باقية، والباقي عندهم باق ببقاء، فيقوم المعنى بالمعنى وهو باطل.

فمن أصحابنا من منع كون البقاء صفة زائدة كما مر، ومنهم من جوز قيام المعنى بالمعنى في الواجب، ومنهم من منع وصفها بالبقاء فقال: الله باق بصفاته ولا يقول: الصفات باقية، ومنهم من قال: بقاء الذات هو بقاؤها، وانظر تفاصيلها في المطولات.

السادس: ذكر سعد الدين أن المتكلمين لا يقولون بكون صفات الباري أعراضا ولا بكونها حالة في الذات، بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت.

---

[1]- هو أبو عبد الله محمد بن سحنون الفقيه الحافظ النظار مع الجلالة والثقة والعدالة (202-255 هـ) من تآليفه: "كتاب السير"، "تفسير الموطأ" وكتاب "ما يجب على المتناظرين من الأدب" وغيرها. شجرة النور الزكية: 70.

[2]- وردت في نسخة "أ": كثيرة.

[3]- ساقط من نسخة "ب".

الفهــــارس العامـــــة

1- مسرد أوائل الآيات

2- مسرد أوائل الأحاديث النبوية

3- فهرس الشواهد الشعرية

القافية	عدد الأبيات	الشاعر	الصفحة
		قافية ـ ء -	
نماء	11	البوصيري	342-166
		قافية ـ ب-	
تغيب	1	بعض الصوفية	178
		قافية ـ ح -	
فضاح	2	------------	172
		قافية - د-	
باتحاد	1	علي بن أبي طالب	171
		قافية ـ ر -	
للبصر	3	-----------	418
جرا	2	------------	32
جرى	1	أبو القاسم الشاطبي	264
الدار	2	حميدة بنت النعمان	401
الشزر	1	------------	338
		قافية ـ ع -	
الكراع	1	عبيدة بن الربيع التميمي	290
ممزع	1	خبيب	186
مندفع	2	ابن زكري	133
		قافية ـ ف -	
قطايف	1	حميدة بنت النعمان	400
المطارف	1	حمدة بنت النعمان	402

4- فهرس الملل والنحل والأجناس

5- فهرس الأعلام

حرف التاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

6- فهـرس الكتـــب

حرف الراء

حرف الزاي

حرف الشين

7- فهـرس المصـادر والمراجـع

القرآن الكريـم

- إرشاد الفحول للشوكاني ط1 القاهرة 1992م.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين، تحقيق وتعليق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر 1950م.
- الأعلام للزركلي دار العلم للملايين الطبعة السادسة 1984م.
- الأمالي لأبي علي القالي، مراجعة لجنة إحياء التراث العربي ط 1980م دار الآفاق الجديدة بيروت.
- التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية لابن عربي، مطبعة بريل 1332 هـ.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي، تحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة ط3، 1999م.
- التعريف بالقاضي عياض لولده أبي عبد الله محمد، تقديم وتحقيق الدكتور محمد بن شريفة، الطبعة الثانية 1402-1982.
- التعريفات للجرجاني، بيروت طبعة 1983 م.
- تفسير ابن كثير، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور وعبد العزيز غنيم، مطبعة الشعب القاهرة.
- تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة ط2، 1992م.
- حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين مطبعة مصطفى محمد بمصر.
- حاشية محمد الطالب بن حمدون بن الحاج على شرح ميارة على المرشد المعين، دار المعرفة الدار البيضاء.
- حياة الحيوان الكبرى، تأليف الكمال الدميري، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- الديباج المذهب لابن فرحون دار الكتب العلمية بيروت.
- ديوان حسان بن ثابت تحقيق د. سيد حنفي حسني دار المعارف.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ ابن مخلوف دارالفكر.
- شذرات الذهب لابن العماد، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، تصحيح د. شعبان محمد إسماعيل مكتبة الكليات الأزهرية 1983م.

- شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام للتفتزاني، تحقيق كلود سلامة.
- شرح العقيدة الوسطى للسنوسي، تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 2006م.
- شرح المقاصد للتفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب ط1، 1989م.
- شرح جوهرة التوحيد لإبراهيم الباحوري، مراجعة وتقديم الأستاذ عبد الكريم الرفاعي، 1392-1972.
- صحيح البخاري عالم الكتب بيروت ط2 1982م.
- صحيح مسلم منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.
- طبقات ابن سعد، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.
- طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، المطبعة الحسنية المصرية الطبعة الأولى.
- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي، تحقيق وتقديم عباس سليمان، دار الجيل بيروت ط1، 1991م.
- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد مطبعة جريدة الإسلام بمصر 1316 هـ
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تنقيح وتصحيح عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية بيروت ط 1، 1989 م.
- الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي دار الكتب العلمية ط1، 1985 م.
- الفروق للقرافي، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية بيروت 2003م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة، طبعة دار الجيل.
- القاموس المحيط للفيروزآبادي دار الفكر للطباعة والنشر بيروت 1983م.
- القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم للحسن اليوسي، تحقيق وشرح وتعليق وتقديم د.حميد حماني اليوسي، مطبعة شالة الرباط 1998م.
- قطب العارفين لأبي القاسم عبد الرحمن بن يوسف اللجائي، تحقيق وتقديم محمد الدبياجي، دار صادر بيروت ط1، 1422-2001.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977 م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة دار إحياء التراث العربي.
- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن لابن عطاء الله،

دار الكتب العلمية ط1، بيروت 1998 م.
- مجموع مهمات المتون دار الفكر.
- محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت ط1، 1994م.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرزي، دار الكتاب العربي بيروت ط1، 1984م.
- مختار الصحاح للرازي، منشورات دار الحكمة طبعة 1989م
- المدخل لدراسة الأديان والمذاهب تأليف العميد عبد الرزاق محمد أسود، الدار العربية للموسوعات بيروت ط1، 1981م.
- مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص لليوسي، تقديم وتحقيق وعرض وتحليل وفهرسة د. حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث ط1، 2000م.
- المعالم في أصول الدين للإمام الرازي، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية.
- الملل والنحل للشهرستاني، تحقيق محمد سيد كلاني دار المعرفة بيروت 1982م.
- المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، عالم الكتب بيروت.
- نيل الابتهاج على هامش الديباج لأحمد بابا السوداني، دار الكتب العلمية بيروت.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين للبغدادي، طبعة اسطمبول 1955م أعادت طبعه دار إحياء التراث العربي بيروت.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت 1971م.

8- ثبت تفصيلي لمحتويات الكتــاب

الموضــوع	الصفحة

فصل في أن الله تعالى باق 130